الشامل

ولا بد منها وانما المبتغى المعاني دون العبارات فان قيل فلم شرط
عدم العلم في صحة النظر ولا معنى لشرطه اذ العلم يضاد النظر فنفس
ثبوت النظر ينبئ عن انتفا اضداده فما باله شرط في ثبوت النظر عدم ضده
والعدم انتفا محض والانتفا لا يكون شرطا وانما مضادة العلم للنظر
كمضادة الجهل له ولا معنى لتخصيص العلم بالذكر قلنا الجواب عن ذلك
ان العدم والانتفا يجوز ان يكونا شرطا فانتفا السواد شرط ثبوت البياض
وانما الممتنع ان يكون النفي علة موجبة واما الشرط فلا يمتنع ذلك فيه
اذ ليس يوجب الشرط مشروطه واما تخصيص العلم بالذكر فللتنبيه
بالاعلى على الادنى اذ الغرض من الخوض في الكلام الغوص لبيان ما كاد
يشكل والعلم يتصدى ان يجوز ثبوته مع النظر اذا ذهل المجوز عن الحقائق
فقصد رضي الله عنه موطن الاشكال ثم نبه ببيانه على ما عداه ولو اختير
المحترى فقال النظر الصحيح هو الفكر المنوط بطلب وجه الدليل على
وجه يوصل اليه كان سديدا **فصل** فان قال قائل زعمتم فيما قدمتم ان
العلم بالمنظور فيه يضاد النظر ونحن نرى العاقل يستدل بوجه من الدليل
الى العلم بالمدلول ثم يتصدى في ضرب اخر من النظر فقد يجوز ثبوت نظره
في الدليل الثاني مع حصول علمه بالمنظور فيه اولا وقد اختلف المحققون
في وجه التفصي عن السوال فذهب بعضهم الى انه انما يصح النظر في الدليل
الثاني لذهوله عن العلم بموجب الدليل الاول فانه لا يقدم على النظر
الثاني الا في حال ذهوله عن العلم وهذا الجواب يستقيم على موجب
منع اجتماع علمين في الحالة الواحدة سواء كانا مماثلين او مختلفين وسياتي

تفصيل ذلك في احكام التضاد واما من جوز من المحققين اجتماع فكرين
مختلفين فلا يستبعد سبق العلم الاول مع الاقدام على النظر الثاني ووجه
الانفصال على هذه الطريقة وهي المرضية من وجهين احدهما ان نقول انما
نطلب بنظره الثاني ان العلم كون المنظور فيه دليلا فاذا كان هذا مطلبه ومقصده
بنظره وهو غير عالم به فقد اطرد ما مهدناه من ان العلم بالشيء لا يجامع النظر
فيه واما الغرض بالوسط الثانية طلب كون المنظور فيه دليلا فان قال
قائل هذا غير سديد فان العارف بالشيء قد يستدل بدلالة اخرى وليس يخطر
له طلب كونها دلالة فلو كان المقصود بالنظر الثاني اثبات المنظور
فيه دليلا لاختص ذلك بمن يقصده ولما تحقق فيمن لم يخطر له ببال فان استقام
جوابكم فيمن قصد ما قلتم فما جوابكم في الذي لم يقصد بنظره الثاني اثبات دليل
وهذا الذي ذكره السائل يدل على ان العالم بالشيء اذا اقدم على النظر
الثاني فلا بد ان يكون طالبا بنظره اذ كل نظر طلب وكل ناظر طالب ويستحيل
ان يكون طالبا بنظره الثاني العلم بما هو عالم به فانا نعلم ضرورة بطلان
ذلك واذا استحال ان يكون طالبا للعلم الاول فلا بد من تقدير وجه طلب
في نظره الثاني ولا وجه فيه الا ما قلناه والوجه الاخر من الجواب
ان نقول الادلة مختلفة الوجوه وان كانت جملتها تفضي الى العلم فغرض
الناظر بنظره الثاني ان يدرك وجها اخر من الدليل لم يدركه اولا وهذا
واضح لا خفاء به فاستبان بما قلناه انه ناظر فيما هو غير عالم به فصل
اعلم ان النظر اذا انخرم شرط من شرايطه [illegible] علما ولا يفضي الله
ثم قال المحققون ولا يفضي النظر الفاسد الى ضد من اضداد العلم جملة

لا يفضي الى العلم وذهب بعض من لم يحصل له حقائق الطرق من الفقهاء
الى ان النظر في الشبهات مع الذهول عن وجه الدليل يثمر العلم وهذا
باطل والدليل على بطلانه اوجه احدها ان الشبهة ليس لها وجه على الاحكام
يفضي الا ارتباط بالجهل وليس ذلك الا الدليل والذي يحقق ذلك ان المتمسك
بالشبهة يقرر له المحقق ان الذي ظنه وجها مؤديا الى اعتقاده فهو
فيه غالط ويسهل محاجته ان يوضح له انه ظن وجها وليس الامر على ما
ظن وهذا يتيسر لكل ناظر محقق فاتضح ان الشبهة لا وجه لها يفضي
من حله جهلا والذي يحقق ذلك ايضا انه لو كان للشبهة وجه يفضي الجهل
لارتبط به حتى لا يتصور ثبوته دون الجهل ونحن نعلم ان الناظر في الشبهة
يجهل تارة ويشك اخرى ويحصل له غلبة الظن في بعض الاحوال وهذه
معان مختلفة ولما كان الدليل وجه يفضي العلم لم يتصور العثور عليه
الا مع العلم بالمدلول والذي يحقق ما قلناه ايضا ان نقول الشبهة لا
تخلو من حالين اما ان يكون لها وجه ثابت في معلوم الله تعالى يفضي
الجهل واما ان لا يكون لها وجه ثابت متحقق في علم الله ولكن الناظر
يظنه ظنا فلو كان لها وجه في معلوم الله كان العالمون اولى بالعثور
عليه ونحن نعلم ان العالمين المعصومين عن الزلل كالانبياء اذا احاطوا
بوجه الشبهة لم يفض لهم جهلا فاستبان انه لا وجه للشبهة في معلوم
الله يفضي الجهل ولكن الناظر ظن فيه وجها فرجع الامر الى ظنه دون
الشبهة في نفسها فاذا احطت بما قلناه علما فاعلم ان ما يسمى وجوه
العلل ولا يفضي العلم كاخبار الاحاد والمقاييس والعلل المستنبطة

في مسائل الاجتهاد التي هي مدارج الشرع فهل يعقبها غلبات الظنون
وهي غير مفضية لغلبة الظن عند كافة المحققين كما انها غير مفضية علما
وذهب جمهور العلماء الى انها تقضي علينا بالظنون كما تقضي الادلة العقلية
العلم بالمدلول وهذا ساقط من القول فان القياس المستنبط لا يخلو اما
ان يكون صحيحا في معلوم الله واما ان يكون فاسدا فان كان صحيحا فليقض
علما وان كان فاسدا كان لغوا لا افضاء له ولا معنى لافضاء القياس على
ظن ولكن انما يرجع غلبة الظن الى الناظر فظن القياس صحيحا فاما ان
يقضي له القياس ظنا فلا ولكن يحمل غلبات الظنون على مجاري العادات
فان قال قايل ليس من اصلكم الى الحسنى تصويب المجتهدين والقطع
بان كل مجتهد مصيب فما يستقيم القطع بتصويب القايسين مع الذهاب
الى انه على غلبة الظن وهذا تناقض في ظاهر الامر والجواب عن ذلك
يستقصى في الاصول وسبيل ايجاز القول فيه ان نقول يغلب على ظن
الناظر اولا امر في المجتهد فيه ثم يستدل بادلة قاطعة انه يجب عليه
العمل بما غلب على ظنه فالقطع انما ثبت بدلالة اصولية قطعية
عند حدوث غلبة الظن بعقب الاجتهاد وقد بسطنا القول في ذلك
في كتاب التلخيص في الاصول فصل فان قال قايل تفصلون بين جلي
النظر وخفيه فاوضحوا سبيلها واوضحوا حقيقتهما قلنا ذهب بعض
المتقدمين الى الاصوليين الى ان النظر ينقسم الى الجلي والخفي واشرح
فيما صار اليه وادعاه الى ابان وجه بان النظر يتفاوت منها ما
ملوح يتضح من غير بحث حتى يتسرع الى دركه الشادي والمنتهي ومنها

ما يغمض ويدق ويغمض بدركه كل بارع من النظار فاستدل بذلك
تفاوت درك النظر والذي يوضح ذلك ان الناظر كما يفصل بين المختلفات
من الاعراض ويميز بين احواله فيها فكذلك يميز بين غموض دليل ووضوح
اخر ونعلم ان الكلام في افتقار الحادث الى محدث لا يوازي الكلام في اثبات
الجوهر الفرد ودفع تداخل الاكوان والذي ارتضاه المحققون ان العلوم
المرتبطة بضروب النظر لا تختلف ولا تتفاوت اذ لا يتصور علم ابين من علم
اذ العلم يتبين المعلوم ومعرفته واستيقانه ولا ينقسم العلم ان ثبت له
اصلا وكيف يتفاوتان وهما متماثلان فوضح بذلك استحالة وصف
العلم بالخفاء اذ حقيقة كل علم التبيين وهو يناقض الخفاء فان قال قايل
يلزم على طرد ما قلتموه ان تكون العلوم النظرية مماثلة العلوم الضرورية
والتمييز بينهما معلوم قطعا وربما يلزم من لا يحصل سوالا فيقول لو استوى العلم
لزم القطع بان معرفة الواحد منا ربه مماثلة معرفة الانبيا والملايكة
وهذا مما لا يستجيز اطلاقه اذ الامة مطبقة على خلافه والجواب
عن ذلك ان يقول هذا سوال من ذهل عن الحقائق واخذ بظواهر الكلمات
وجملة القول في ذلك انه لا يتصور ثبوت علمين احدهما ابين من الاخر كما
لا يتصور التفاضل في البيان عند تصور الخفا في احد المتماثلين وقد
اوضحنا ان الخفا ينافي العلم اذ حقيقة العلم التبين والخفا والتبين
وصفان متضادان واما ما استروح اليه السايل فلا معتصم فيه اذ
العلم الضروري يماثل العلم النظري في حكم التبيين والذي يوضح الحق في
ذلك اتفاق ارباب الالباب على ان العلم بالشيء الواقع نظرا يماثل العلم به

6

بديهة وضرورة فكما ان الحركة الضرورية والحركة الكسبية والرجفان
متماثلتان ومن حكم المتماثلين وجوب استوائهما في صفات النفس فلو كان
العلم الضروري مخالفا للكسبي في وجه من الوجوه لما كان مثلا له ولو
تعسف متعسف وانكر التماثل بين العلمين كان ذلك خروجا منه عن
قضية العقول فاول ما يلزمه على ذلك ان يقول اذا اقتدر الرب على علم لم
يوصف بالاقتدار على مثله بديهيا من غير ان يخلق لنا القدرة عليه وهذا يفضي
الى هدم قواعد العقائد واول ما يلزمه على ذلك ثم نقول انما يفصل العاقل
بين جنس العلوم الضرورية والنظرية لاطراد العادة واستمرارها بخلق
العلوم الضرورية بعقبها وتواليها اذ علم المرء بنفسه واستحالة اجتماع
المتضادات والمحسوسات ونحوها من الضروريات مطرد عادة ولا
يعثر على المحال اضدادها فعلم المرء بنفسه عند توالي الآفات والعلل
عالما بهما واما العلوم النظرية فليست كذلك فانها لا تطرد عادة ولا
تدوم وتعقبها الشكوك والريب فكان العاقل يرددها فشذ كان النظر
فيها اوحد في الفصل وان كانت العلوم المكتسبة مقدورة للمكتسب
بخلاف البديهية فمن قول المعرفة العاقل بين العلمين انه يثبت استطاعته
واقتداره في حال واستقامتها في اخرى وذلك نحو فرقه بين رعشته وبين عدله
وبين حركته المختارة له فلا يرجع الفرق الى نفس الحركة ولكنه يؤول
الى ثبوت القدرة مقارنة لاحدهما وثبوت العجز مقارنا للاخرى واما الذي
الزموه من كون معرفة الواحد منا بمعرفة الاشياء مدا فانا لا نعرفه على
الجملة وان عرفنا على التفصيل وسبيل الاعراق ومرجحنا احدهما ان يكون

4

7

علوم الانبياء ضرورية وقد صار الى ذلك بعض المحققين ثم قد يستوي القول
في الفصل بين الضروري والنظري والوجه الآخر ان الانبياء عليهم السلام
سوالى لهم العلوم حتى كادوا يستوعبون معظم الساعات مع عدم اعتوار
الغفلات فيفضلون من دونهم بدوام المعرفة لا بصفة في المعرفة وذكر بعض
المحققين من واخرونا انه يجوز ان يستند التصديق لقوم نظرا ومن الادلة ومن
احاط بوجوه من الدلالة فيبعد ان يغفل عن جميعها فان قدر غفلته عن
بعضها قام بذكر بعضها مقام المغفول عنه ومن اخذ دليلا ولم يعدل الا
غفلته سهوا فهو احرى ان يذهل عن الوجه الواحد فان قال قائل قد
تبين ان العلوم لا تتفاضل في حقائقها فما قولكم في النظر هل يجوز ان يتفاضل
وينقسم الى الجلي والخفي قلنا هذا مما لا محصول له اذ النظر لا اثر له
انما هو طلب وبحث فكيف يتفاضل في البيان ما يضاده البيان وقد قدمنا
ان النظر يضاده العلم في حال وجوده فلا يتصور ان يكون حاصلا بالشيء
كاشفا للعلم به فاذا ثبت ان النظر لا اثر فيه وانما هو طلب بيان فكيف يتصور
نظر ابين من نظر ويتفاضل شيئين يضادهما البيان في البيان فلذلك يستحيل
تضادهما الجلاء والخفاء على ما قدمناه في العلمين فافهموه ارشدكم الله
فان قال قائل فمن يرى ناظرا يسرع الى درك مقصده ويرى اخر لا يكاد يعثر به
الا بعد جهده قلنا انما ذلك لامر وهو ان السبر قد يتيسر في الاجابة وقد
ينال من يخلد الفطن وقد يطبعه الملك الى سبيل الصواب وذلك عند ذكر في
مستمر العادات فان قيل قد سمى المحققون مصنفاتهم بالنظر الجلي
والدقيق فما ارادوا بذلك قلنا مرادهم بذلك ان النظر اذا كان يستند الى

الضروري بنفسه فهو الجلي واذا كان يستند الى الضروري من يلتبس فهو الخفي
ما يسوغ اطلاقهم وليس المعنى بذلك كون نظر اخفى من نظر ولكن المراد ٨
به ان الذي يستعمل نظرا واحدا اجلى من الذي يعمل نظرين ويستفاد
بالفكر فيهما او جهة تفاصيل النظرين والاقلاله صور في النظر واجلى من
نظر ومن دا المفهوم لذلك مثالا وقالوا يستكمل الناظر سبيل الماشي القاصد
امرا مقصودا ان قرب المسافة قل الكد وقصر الجهد وان تطاولت ازداد
الجهد ولا يفضل مشي مشيا مع استواء الصفة والمسافة **فصل** فان
قال قائل اذا نصبتم دليلا على حدث العالم فالمدلول حدث العالم او العلم بحدث
العالم قلنا هذا مما اختلف ارباب الاصول فيه فذهب بعضهم الى ان
مدلول الدليل العلم بحدث العالم وذهب اخرون الى ان العلم حدث العالم
نفسه ثم من حاول تعلق الدليل بالمدلول اقتضاء له ذلك العلم بالمدلول
ومن زعم ان المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات الى الوجود
والعدم والحدوث والقدم وانما المدلول العلم على كل حال والعلوم يجلها
تغاير معلوماتها ولا خلاف ان الادلة تنقسم الى الوجود والعدم والحدوث
والقدم واستدل من ذهب الى ان المدلول هو العلم بان قال الدليل يسمى
مدلولا لكونه ويتصف عند اقوام ويوجد عند اخرين ويولده عند المعتزلة
وهذه الجهات كلها مستحيلة اذا قدر ان المدلول غير العلم قالوا ولنا ان
العالم يدل على الصانع سبحانه وتعالى لزمنا ان نقول انه يضمنه ويقتضيه
او يوجبه وذلك مستحيل وما قال الباري سبحانه عن ذلك ولا موجب
فدل على ان الدليل يقتضي العلم بالصانع وهذا لا تعلق فيه واستدل هذا

5

هذا العالم الفاعل بان قال وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء فمنها
تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور الى غير ذلك مما يشرحه
وليس تعلق الحدث بالعلم من الوجوه المضبوطة في التعلق وما استدلوا
به ايضا ان قالوا العلم بالمدلول يتاتى صحة النظر فقالوا واما ذكرنا ان ما
يطلبه فهو محقق معه وانما يطلبه المدلول فدل ان المدلول هو العلم الذي قام
به والذي ارتضاه القاضي رضي الله عنه ان مدلول دليل حدث العالم حدث
العالم والمحيط يتعلق وجه الدليل بالمدلول تعلق العلم بالمدلول والدليل على ذلك
ان الادلة العقلية تدل لانفسها ولا تتكامل صفات ذواتها وصفات الانفس لا
تزول مع بقاء الانفس فاقام العقلاء فلو احدث الله السموات والارض ولم
يحدث عاقلا ينظر ويستدل ولا عقلا لوجب ان تكون ادلة مع انتفاء
المستدلين اذ الكون ادلة فان لم تكن ادلة وجب ان لا تدل ابدا عند وجود
العقلاء ادم المستقل ابقا صفة نفس في حال وسوبها في اخرى ولو ساغ
ذلك لساغ خروج الجوهر عن تحيزه في بعض الاحوال مع بقاء ذاته وان زعم
الخصم انها ادلة قبل وفد لا نتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت المدلول فلو كان
المدلول علما استحال ثبوته مع انتفاء المستدلين فدل على ان المدلول ليس هو علم
الناظر والذي يوضح ذلك ان الادلة لا ترجع الى علوم النظار اجماعا وهي تنقسم
الى الوجود والعدم على حسب ما يثبت من الادلة ان شاء الله فلو جاز المصير الى ان
المدلول هو العلم جاز المصير الى ان الادلة هي العلوم فليس احد القائلين
بما ثار لي من الثاني واما الذي تمسك به صاحب المذهب الاول من ان الدليل يسمى
المدلول فهو زلة منه فان الدليل عند المحققين يتعلق بالمدلول ولا يتضمنه

٩

والاحاطة وتعلق الدليل بمدلوله تسمى العلم [illegible]
العلم والتعلق الى الدليل ولم يسلم للخصم ما ادامه من ان الدليل يسمى المدلول
واما ما استدل به من ان وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء وليس من جملتها
تعلق الحدث بالفاعل فيقال له هذا اقتصار على الاستبعاد من غير دليل
ثم يشكل على من زعم ان من وجوه التعلق تعلق الفعل بالفاعل ولئن ساغ
تعلق الفعل بالعلم بالفاعل ساغ تعلقه بالفاعل واما ما تشنعوا به من
ان العلم بالمدلول ياتي بصحة النظر على ما قررته والمشروح فيه
فانا نقول من شرط صحة النظر عدم العلم بالمنظور فيه وليس كل ما كان
شرطا في صحة النظر وجب المصير الى انه المدلول فاستبان انهى الخصم دعواه
وهذا الاحداث ويعود مداركه وماله يرجع الى التنافس في عبارات
فصل فان قال قائل اذا انحرم القول باثبات الاحوال على ما سياتي شرح جملة ان
شاء الله فهل يثبتون للناظر حالا قلنا اذا ثبتنا القول بالاحوال لا بد من اثباتها
للناظر من ادراك وصف مشروط في ثبوته الحياة فهو يقتضي حالا لمن قام به وكل
وصف لا يشترط فيه الحياة فلا يوجب حالا الا الاكوان فان قال قائل
النظر ينقسم الى الصحيح والفاسد ثم الصحيح منه ينطوي في الاجتماع على
فكر فهلا قلتم ان تقولوا ان للناظر حالا عن نظره الصحيح تميز عن حالته
الثابتة له عن نظره الفاسد او القاصر او اقاروا عم انه لا يثبت حالا عن نظره
الصحيح فهذا ما يستمسك الى حجة الاحوال اذ المعول عليه ما يجده
العاقل في نفسه من اختلاف احواله ومن صح نظره يجد من نفسه حالا تخالف
حال الناظر في الشبهة والانتفع ما طولبتم به كان محالا ايضا اذ النظر

6

[illegible] من معاذ الله من شرط الموجب
[illegible] جنا عن وصفين وقد اختلف
[illegible] تشبه ابا ما يثبت الحال عن تذكر
ادراكات النظر وقد قدمنا جواز التعلق بذكر واحد بجمل من ضروب النظر
دالا لذكر معنى واحد ولا يبعد ان يوجب حالا ثم الله رضي الله عنه رتب ذلك
وبعض النظر من وجهين احدهما ان القائل يفصل بين حاله في تذكر النظر
السابق وبين حالته في ابتداء النظر الثاني والسبيل الى المصير الى اثبتوا الحال
وماثل موجبهما والوجه الاخر من الفساد ان الناظر اذا انتهى الى الفكر الاخير
من نظره ويحتذيه يجد لنفسه من ثبوت الحال عن صحة النظر ان ثبت الحال على ما
[illegible] به وهو عند ذلك يتلبس بفكره متذكر لعلمه السابقة فلو اثبتا الحال
لاقتضى التعلق بوجوبه اما معنيين احدهما تذكر ماضي والثاني ابتداء الفكر
الاخير ولا قال الوجه في ذلك ان القول اذا كان النظر ابتغى الاعيد والى
تكر مختلفه فليس صحيح النظر جنسا واحدا وانما هو اجناس مختلفه متعاقبه
ولا يتصور ثبوت حالا عن اجناس مختلفه والاولى نفي الحال عن صحيح النظر
اذ ليس صحيح النظر عبارة عن معنى مفرد الجنس فان قيل الناظر يجد من
نفسه حالا اذا صح نظره تخالف ما ثبت من الاحوال قلنا هذه دعوى منه الملتزم وما
الذي يشير اليه عن حالة الصادرة عن علمه بوجه الدليل وبحال الدليل ان
يوجب العلم حالا ولكن العلم بوجه الدليل ليس من النظر بل هو واقع بعد
انقضائه فاستبان وجه الصواب فيما قلناه فصل فان قال قائل قد قدمتم
ان النظر يتضمن العلم اذا صح فهل يجوز اطلاق القول بانه شرط في العلم

١٧

المقدر قلنا هذا ما اختلف [illegible]
تسميته شرطا واستدل بان الشرط [illegible]
شرطا في العلم لم يتضمنه ولم يقتضه فلو كان النظر شرطا [illegible] العلم
يحوي الحياة مع العلم واستدل ايضا بان قال من حكم الشرط وجوده مع
المشروط كالحياة مع العلم ولا يتصور مقارنة النظر للعلم فخرج عن
كونه شرطا فيه واطلق القاضي رضي الله عنه اسم الشرط على النظر وقال
كلما يتوقف كونه على امر ولم يكن ذلك الامر موجبا له فهو شرط فيه ثم الشروط
تنقسم فمنها ما يقارن المشروط ومنها ما يشترط تقدمه وانقضاؤه عما
استدل به القائل الاول حيث قال الشرط لا يتضمن مشروطه فقال
محتجا فهذه دعوى ولم يتكلم على من قسم الشرائط فجعل بعضها متضمنا
للمشروط وان لم يقتض سائرها ذلك ولا يرجع هذا القائل الى محصول عند
المحققين والمطالبة ثم قال رضي الله عنه الحياة كما انها شرط في العلم فهي
شرط في الجهل والشك وغلبة الظن ولا يخلو من حصول العلم او حصول
بعض اضداده ثم يقتضي الحياة احد الاضداد لا يمنع كونها شرطا فهلا قيل
تضمن النظر للعلم على التعيين لا يمنع كونه شرطا واما ما
تمسك به من ان الشرط يقارن مشروطه فهو دعوى ايضا على انه تعالى
له ان لم يبعد تعلق العلم بالنظر تضمنا وارتباطا مع تقدم النظر
فلا يبعد تعلقه به شرطا **فصل** صار اليه معظم المحققين ان
العلوم النظرية تقع مقدورة مكتسبة للعباد وذهب بعض الكفار
الى ان العلوم الواقعة عقيب النظر تقع ضرورية مرتبة على اسباب

7

١٨

وليس من شرط شيء منها تقدم الاسباب ولكن اطردت العادة بذلك اطرادها
في سائر الاسباب والنظر عند هذا القائل مقدور مكتسب واما العلوم
الضرورية فقد اختلف العلماء في تجويز وقوعها اسند اليه نظر فقد ذهب بعضهم الى
ان الاستدلال في جميعها مستحيل ولا يجوز وقوعها مقدورة وهي خارجة عن قبيل
مقدورات البشر كالطعوم والارايح والالوان ونحوها وذهب اخرون الى تجويز
وقوع جميعها مقدورة نظرية وصار اخرون الى ان كل علم كان من شرط
كمال العقل فلا يسوغ تقديره نظريا اذ من شرط افتتاح النظر كمال العقل فلم
يتحقق ابتداء النظر ممن لم يعقل وهذا القائل يجوز وقوع العلوم التي هي من العقل
مكتسبة مقدورة وان منع كونه نظريا وسنستقصي الكلام في احكام العلوم
في مفتتح الصفات ان شاء الله ولكن غرضنا الان ذكر مسئلة متعلقة
بالنظر وهو ان العلم المقدور المستند الى النظر لا يجوز كونه تقديره ووقوعه مقدورا
مكتسبا من غير تقدم نظر هذا ما ارتضاه القاضي ومعظم المتكلمين وذهب
الاستاذ ابو اسحق الى ان العلم المقدور المستند اليه يجوز كونه مقدورا من
غير تقدم نظر واستدل الاستاذ واستدل على ما قال بان العلم يجوز كون ذاته من
غير تقدم نظر وعيد لا يجوز كونه ضرورة فاذا جاز تقدير كون العلم من
غير نظر فلا امتناع من تجويز تقدير القدرة على العلم من غير تقدم نظر واستدل
ايضا على ما قال بان العلم لا يقع الا بعد النظر فلو كان الموجب فيه النظر لما
اختص كونه حالة عدم النظر ولجاز كونه بعد انقضاء النظر جاز كونه
اولا من غير نظر اذ المقتضي كالذي لم يوجد اصلا والدليل على تحقيق
ما ارتضاه القاضي ان نقسم الكلام اولا فنقول هل يتضمن النظر العلم لزوما

[illegible]

ووجوبا لم لا يسمى ذلك في حكم العقل وإنما يسمى العلم لما أدى إليه ومن عمم
الإسناد أن النظر لا يسمى العلم ولا يسمى عقلا وهو أدفع وقد ارتضى أن ١٤
يقول ذلك ولكن إذا بطل استيفاء الأقسام في الكلام والمصير إلى هذا
القسم باطل فإنا نعلم أن الإحاطة بوجه الدليل تضاد الجهل بالمدلول ويستحيل
تقدير العلم بثبوت الأعراض وحدوثها واستحالة تعري الجواهر منها مع العلم
باستحالة حوادث لا أول لها فيستحيل أن العلم الناظر فيما ذكرناه ويعلم
أن لا يخلو عن الحوادث لا يستطاع يعتقد قدم العالم وهذا تقدير القول
في كل دليل وما كان يسلكه سبيل العادات فلا يبعد في جواز العقل
خروجه عن وجهه وهذا كما أن التشبيع مما يترتب على تناول الطعام عادة ثم يتحكم
في العقل تقدير الأكل من غير استعقاب شبع والذي يوضح فساد هذا القسم
أن هذا القول يؤدي إلى جحد النظر فإنا مهما اعترفنا بأن النظر لا يسمى العلم
عقلا ونحن نعلم أن كل ناظر لا يعلم في مجرى العادة بل العادة أن يجهل ويقع أبدا
ذلك جحد أيضا النظر العلم من قبل العقلاء لا نظر فيه عادة توضح بطلان
هذا القسم وإن علم الإسناد أن النظر الصحيح يسمى العلم عقلا وهو الظن به
فيه إبطال كل ما عول عليه فإنه لو ساغ تقدير علم بلا نظر سابق
مع كون العلم مكتسبا ساغ تقدير نظر بلا علم لا جرم مع الذكر واتفاق الآفات
ومما يلزم الإسناد على ما قاله أن يقول من اعتقد ثبوت الصانع وأنكر الحجاج ولم
ينظر أصلا وركن إلى التقليد في قواعد التوحيد وادعى علما مكتسبا لم يرد عليه
الإسناد إذ هو مأمور بالنظر والإسناد لا يرى أن المقلد غير عارف والله تعالى
ثم يقول الإسناد إذا جوزت ثبوت علم من غير دليل فما يؤمنك أن يكون من العلماء

8

المكتسبين لعلومهم وإن لم ينظروا ولم يستدلوا لانفصالهم عن سواهم هذا ١٥
على اعتقاد الإسناد وأما ما تمسك به من أنه إذا جاز تقدير العلم ضرورة
من غير نظر سابق وجب تجويز علم مقدور من غير نظر سابق وهذا الذي قاله
دعوى مجردة يطالب بتصحيحها فلا يسلم فيستحيل جواز وقوع المقدور على جواز
وقوع الضروري ولو ساغ إطلاق مثل هذه الدعوى فهم منكر على من تعارض
فقول إذا لم يجز وقوع النظر صحيحا عريا عن ربط بالعلم لم يجز تقدير العلم
المقدور عريا عن ربط بالنظر والذي قلناه أولى مما أبداه وهذا مما اتفق عليه
المحققون وهو أن من ادعى في الحوادث صفة زائدة على الصفات المضبوطة
للعقلاء كان قوله مردودا قطعا ووجه الرد عليه أن ما ادعاه لم يعلم
ضرورة ولم يتوصل إليه نظرا وكل ما العلم اضطرارا أو اختيارا ارتباطه بالنظر
وهذا لا يستقيم على أصل الإسناد فإن للسائل على أصله أن يقول علم صفة لم
ندركها من غير ضرورة ولا نظر وهذا القادح في أصول من التوحيد وأما ما
تمسك به من أن النظر يستعقب العلم ولا يوجد العلم إلا بعد انقضائه والذي قاله
ينعكس عليه في كون النظر مضمنا للعلم فإنه لا يأبى ذلك ولا ينكره ثم إنما يسمى العلم
بعد انقضائه فلئن جاز ارتباطه بالعلم بعد انقضائه جاز ارتباط العلم به بعد
انقضائه على أنا قد بينا أن تذكر النظر يدوم ويقارن العلم بالمنظور فيه وقد
يسبقه قول مقنع **فصل** فإن قيل إذا انقضى النظر على حكم الصحة فيجوز أن
يعقبه ضد يضاد العلم وإنما يثبت العلم عند انتفاء أضداده وليس يقتضي النظر
في أصل إذا العلم به فلا معنى لاقتضاء النظر العلم وإنما يثبت العلم من
حيث لا يخلو المحل عنه أو عن أضداده فإذا انتفت أضداده فلا بد من ثبوته

وهذا لا اختصاص له بالعلوم بل هو مطرد في جملة الأعراض ذوات الأضداد
وهذا تلبيس وكشف القول فيه أن النظر لا يسمى في الأضداد العامة
كالموت والغشية والغفلة ولكنه يسمى في الجهل والشك وغلبات الظنون
حتى لا يسوغ تقدير القضاء بنظر صحيح مع ثبوت الشك في المنظور فيه وكذلك لا
يسوغ ثبوت الجهل بالمنظور فيه فاستبان غرضنا في انتفاء النظر العلم **فصل**
النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله سبحانه واجبان ثم الذي اتفق عليه
أهل الحق أنه لا يدرك وجوب ولا حظر في حكم التكليف عقلا وإنما أدرك جهات
التكليف الشرائع ولا ينتهي الفصل العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك
واجب والحظر والإباحة والندب وقالت المعتزلة يدرك بالعقل قبل ورود
الشرائع وجوب جمل من الأشياء وستأتي هذه المسألة مستقصاة في فصل التعديل
والتجويز إن شاء الله ولكنا نذكر الآن ما يتعلق من المسألة بالنظر فمن أهل المعتزلة
أن وجوب النظر يستدرك عقلا ولا يتوقف ثبوته على ثبوت سمع ثم قالوا
سبيل استدراكه أن العاقل إذا فكر فيخطر له خاطران يقدر في أحدهما أن له
ربا خالقا أنعم عليه ولو استدل ونظر عرفه وشكره لأمن عقابه ورجا ثوابه
ولو انكف عن الشكر ولا أمن استحقاق العقاب فمن ترك دعة الأمر في اطراح
خاطره ولغلبت على ظنه استحقاق العقاب في الخطرة الثانية فيوجب عليه
مقتضى العقل التمسك بسبيل الأمن ومجانبة الخوف قالوا فهذا سبيل
استدراك وجوب النظر وغيره من واجبات العقول ثم الدليل على موجب
أصلنا سؤال وهو من أعظم ملبساتهم فقالوا هم صرحتم بالبد سقوط حجج الأنبياء
وإسقاط كلمة الجاحد ودلالة الرسول إذا ظهر وادعى النبوة وأظهر

المعجزة وتحدى الخلائق ودعاهم إلى النظر في حالته والاستدلال بالمعجزة
على صدقه فلو أبوا وقالوا لم يثبت لنا دلالة على وجوب النظر إذ لم يثبت شرع
قبل ولا أوجب العقل علينا النظر ولا يجب علينا النظر إلا بعد المعرفة بثبوت
نبوتك واستقرار شرعتك ولو عرفنا ذلك لم نحتج إلى النظر فوجوب النظر
موقوف على ثبوت ما لو ثبت لاستغني عن النظر وهذا يفضي إلى نفي وجوب النظر
وهذا الوجه لإبطال دعوة الأنبياء ودحض حججهم **الجواب** عن ذلك من
أوجه أحدها أن نعارضهم بما ألزمونا بعد ظهور النبي لمعنى أصلهم في درك
العقل فنقول لهم ليس النظر يؤدي إلى درك وجوب النظر على زعمكم ما لم يتموه
من تقابل الخاطرين ويعرض التجويز في أحدهما فما قولكم في عاقل غفل وذهل
عن الخاطرين جميعا وأضرب عنهما فليس يتصور منه التوصل إلى معرفة وجوب
النظر فإن تعسف متعسف وزعم أنه يدرك الوجوب مع الذهول
عن الخواطر المعينة طولب بوجه إمكان الوصول وطريقه فلا يجد إلى إبدائه
سبيلا وإن زعموا أنه لا يتوصل إلى معرفة الوجوب إلا بالخاطر وهذا
مذهب القوم قيل لهم فلينتف سبيل وصول الذاهل الغافل عنهما فإن قالوا
من كمل عقله فلا بد أن يحصل له ما قلناه قلنا لهم هذا تلبيس منكم فإن
الخواطر لا تخلو إما أن تكون مقدورة للناظر أو تقع ضرورة فإن كانت مقدورة
من جملة القادر على أصول المعتزلة له أن يتخير لإيجاد مقدوره والإضراب عنه
فإذا تعين إيجاده لخاطريه وهذا لا محيص لهم عنه وإن زعموا أن الخواطر
تقع ضرورة فإن ذلك ساقط من أوجه أحدها أن ما ذكروه تحكم صريح
فإنا نجد في مجاري العادات طوائف غافلين عن هذه الخواطر ومن ادعى
العقلا

صورة

أن كل من عقل فإن أول ما عقله أعراض الخواطر ضرورة فقد ادعى ما
بلاه كافة العقلاء فيه وهذا الإحالة به والذي يوضح ذلك أن الخاطر
من دعا إلى التشكك والتشكك من أضداد المعرفة بالله وقد أطبق المعتزلة ١٨
على منع وقوع معرفة الله ضرورة فكيف يستحيل وقوع الشك في الله ضرورة
من فعل الله من يمنع وقوع المعرفة كذلك ومن أعظم أصول القوم في القدر أن
الرب تعالى لا يخلق الكفر والشك في الله لأنه فكيف يكلفون معظم أصولهم
في القدر بتصريح ونقيض ما قلناه فسادا دعائهم الضرورة في الخواطر ومما
نعوده أيضا أن ذا الخاطر نعلم من نفسه اقتداره على خواطره في ترديده إياها
في المذاهب التي يتبعها كما نعلم كل قادر من نفسه حال القادرين وما
كان مسالكهم فيما ادعوا فإن الواسع الله تعالى أن كل عاقل في أول عقله
لما سدده ويلقي في روعه ترديد الخواطر وهذه جهالة منهم عظيمة وأول
ما يبطلها أن كل عاقل في أول حاله لا يجد ذلك من نفسه وإن خطر له ذلك
فلا يكون إلا بعد الحنكة والتجارب فأما أن يدعي ذلك في أول حاله التمييز
فلا خفاء على العقلاء بطلانه ثم تقاة لهم من أصلهم أنه لا يسمع إلا الصوت
ومذهب جمهوركم أن الكلام إلا هو صوت أتجوزن أن الملك يسمع كل عاقل
صوتا أم تأبون ذلك فإن ادعوه باءت جهالتهم لأن المحسوسات لا تنكر وقد
ادعيتم على كافة العقلاء سمع صوت في كلهم ينكرونه أو جلهم وإن لم تسموا
كلام الملك صوتا نقضوا أصولهم بإثبات كلام ليس بصوت ونقضوا أيضا
في جواز تعلق السمع بما خرج عن قبيل الأصوات ثم لا نعقدهم سوى ما قالوه
على مناقضة ونعود عليهم ما سوم التقسيم فيقال لهم قال من قال في

10

كلاما منه أن يكلم الملك العاقل ولا تقولون أنه يحدث في قلبه فكرا
١٩ كما لهم مجمعون على القول بالتولد على إحالة تولد المعاني في القلوب ويحيل
من المحدثين إيقاع الأفعال مباشرة في غير محل قدرهم فإذا وضح ذلك
فالمتكلم بالخيار في إحداث الخواطر والأمر أو عينها ثم تلا لهم قد تورطتم
فيما منه فررتم من حيث لا تشعرون وإنما نوقف وجوب النظر على ابتعاث
رسول وأخذ أي كافة البرية فإذا لم يجز تكليم إلى أن يأتي رسول في حق
كل مكلف ثم ردتم على المعنى وزعمتم أنهم مرسلون ليتمكنوا العقلاء
حتى إذا استمكنوا نظروا وهذا قلب لا أجمع لهم عنه والوجه الآخر
في الجواب أن نقول إذا إن المعجزات مستندة إلى قصة العادات على
ما سنوضحه في موضعه إن شاء الله ثم من حكم المعجزة خرق العادة إذ لتم
تصديق النبي ونحن نعلم اطراد العادة في أن من ظهر واشتهر وابتدأ
بعجيبة وعجز الخلائق عن مقابلتها فقد جرت العادة بتوفر الدواعي على
النظر في حاله ولا نشك أن لو قدر خرق هذه العادة لأن العادة تنخرق
على وفق إرادة الرسول لا على مخالفته ولو انخرقت العادة على مخالفته
لكان فيه إبطال المعجزة فثبت بذلك لزوم توفر الدواعي إلى النظر والبدع
ما قررناه ولا نبغي بعد ذلك إلا نفوس آحاد من الناس يلهون ويسهون لعل
وجود نظر الدهماء من الناس وإنما يصعب موقع السؤال لو قدر أن كافة
حتى لا يثبت الشرع على أحد فإذا أثبت على الجمهور تشبثنا بعد ذلك بتساوي
ثم كل ما قدمناه يتطرق والسؤال يندفع بما قلناه وذلك أنا نقول
ثبوت الشرع لا يتوقف على نظر الناظر بل إنما ثبت الشرع بالمعجزات

نظر النظار او اتقوا من اصل اهل الحق توقف الوجوب على ورود الشرع
وليس من اصلهم توقفه على العلم بورود الشرع فلم من واجب يتوجه على المكلف
وهو غير عالم به فليس من شرط الوجوب علم المكلف بالشرع وبطرقه فيه
بل من شرطه ورود الشرع وقد يثبت من شرطه انتفاء عند اقوام تمكن المكلف من
الوصول الى ما كلف وهذا متحقق فيما نحن فيه فانه قد تمكن من النظر وتلقي
الشرع وليس علمه شرطا في الوجوب فهذا اصلنا فالزم سقوط قولهم علينا
اشتراط العلم بالشرع وسقوط قولهم سؤال الزم فهذا اوجه الانفصال عن سؤالهم
فاما ما دل له اهل الحق على مثبت ذلك الوجوب عقلا فمتاتى من اشياء **فصل**
فان قال قائل فما الدليل على وجوب النظر من جهة الشرع قلنا الدليل عليه اجماع العلماء
على وجوب معرفة الله تعالى مع اتفاقهم على ايمان اعظم الفرض واعلى وجوها
الثواب ولا تقدح في هذا الاجماع مصير بعض المتاخرين الى ان المعرفة ضرورية
فان ما ذكرناه من الاجماع سبق انعقاده هذا المذهب فاذا ثبت الاجماع فيما
طلباه ونستند الى ان العقول ان العلوم المكتسبة يتوقف حصولها على النظر
الصحيح وما لا يتم وجوبه قطعا الا به فمن ضرورة ثبوت وجوبه وجوب ما لا يتوصل
اليه الا به والذي يوضح ذلك انه اذا ثبت في الشرع اتفاق صحة الصلاة الى
الطهارة ثم ورد بعد ذلك امر بالصلاة صحيحة فالامر بها يتضمن الامر بالطهارة
وقد استقصينا القول في الرد على الحشوية المقلدة المنكرين حجاج العقول
في بعض الامالي وانما الكتفى ها هنا [illegible] واما المقتصر في
اثبات وجوب النظر بظواهر الكتاب والسنة ان المقصد اثبات علم مقطوع
به والظواهر التي هي عرضة التاويلات لا يسوغ الاستدلال بها في

ملع

11

القطعيات ولكن لو استدل بها وقرنت استدلالا بها باجماع الامة
على انها غير مؤولة بل هي محمولة على ظواهرها فيحسن الاستدلال على هذا
الوجه بظواهر الكتاب على ما اوردناه في الرد على المقلدين **فصل** فان
قال قائل فما اول واجب على المكلف قلنا هذا مما اختلفت فيه عبارات الائمة
فذهب بعضهم الى ان اول واجب على المكلف معرفة الله وذهب المحققون الى ان
اول واجب عليه النظر والاستدلال المؤديان الى معرفة الصانع وهذا القائل
يقول ان النظر قبل العلم وهو واجب وفاقا فاستقام مع ذلك المصير الى
ان اول واجب المعرفة مع الاعتراف بان قبلها واجبا والقائل الاول يعتذر عن
ذلك ليس المراد وجوب النظر قبل العلم ولكن المقصد من النظر العلم فعبر
عن المقصد وهذا كما ان القائل يعبر في الصلاة بالوجوب في مفتتح الوقت في
حق المحدث وان كان المحدث لا يتوصل الى اقامة الصلاة الا بعد الوضوء والذي
يوضح ذلك ان الصائرين الى ان اول واجب النظر المؤدي الى العلم بالله
معترفون انه اذا لم يطرق العلم بالله سبق على ضرب من النظر سابق [illegible]
انه بالله والذي اختاره القاضي رضي الله عنه التصريح بالمقصد فانه قال اول
واجب على المكلف اول جزء من النظر على الترتيب المشروط فيه وقال
الاستاذ ابو بكر اول واجب على المكلف ارادة النظر اذ الارادة تتقدم
على المراد وقال ابو هاشم اول واجب على المكلف الشك في الله اذ لا بد على
اصله من تقدم الشك على النظر ومن هذا الضرب من الشك قال الشك في
الله حسن وهذا خروج منه عن قول الامة وتوصل به الى هدم اصله
وذلك ان كل واجب مامور به وتقدير الامر بالشك متناقض اذ لا يتاتى العلم
بالامر واعتقاد ثبوته والعلم به مع التشكك فيه متناقضان فاعلموا ان

واقع

الامر الامر

الكلام في هذا الفصل يؤول الى العبارات وفيها التنازع ولا ننكر في
المعاني الا الذي قاله ابو هاشم فهو مردود لفظا ومعنى **فصل** فان قال قائل
لو ابتدأ العاقل في اول حالة التكليف الى النظر من غير تفريط في النظر
فاخترمته المنية قبل انتهاء النظر فما قولكم فيه ان حكمتم بالعلم كان
بعيدا لانه اخترم وهو غير عالم بالله وكذلك ان حكمتم بالكفر كان مستبعدا
لانه قد اجتهد فيما كلف قلنا سبيله عند المشايخ سبيل من مات في صباه
وسياتي تفصيل القول في صفات المسلم والكافر في التعديل والتجويز ان
شاء الله وهذا احق فهو غير عالم بالله ولا الحكم له بالنار على الاصح ولو انقضى
من اول حال التكليف زمن يسع النظر المؤدي الى المعارف ولم ينظر مع ارتفاع
الموانع واخترم بعد زمان الامكان فهو ملحق بالكفرة ولو مضى من اول الحال
قدر من الزمان يسع بعض النظر ولكنه لم ينظر مقدارا ثم اخترم قبل مضي
الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل فقد قال القاضي رضي الله عنه
يمكن ان يقال انه لا يلحق بالكفرة اذ تبين لنا انه لو ابتدأ النظر ما كان
له في النظر نظره ولكان لا يتوصل الى مطلبه وقال والاصح الحكم بكفره
لموته غير عالم مع بدو التقصير منه فيما كلف وهذا يقرب من اختلاف العلماء
في المرأة المصبحة صائمة في شهر رمضان اذا افطرت بما يوجب الكفارة
ثم عاجلها الحيض قبل مغيب الشمس فقد استبان لنا الاخر ان صوم هذا
اليوم كان لا يتم لها وان لم تفطر فقد اختلف العلماء في وجوب الكفارة عليها
قال القاضي رضي الله عنه والحكم بتكفير من مات في الصورة التي قدمناها
يضاهي الحكم بتأثيم المفطرة وهي مؤثمة وان طرق الحيض عليها وهذا
ظاهر ولكنه رحمه الله اومى مع ذلك الى ان المسألة محتملة فقها ولست

من الطعنات فهذه اصول النظر لا تسد منها من مقاصد النظر سوى
ان شاء الله اتيناها بالمقاصد واضربنا عن التطويلات والتكريرات
وكان الترتيب يقتضي ان نعقب النظر بمراتب العلوم وابواب الادلة ولكنا
الفيناها مرتبطة بالعلة والمعلول والشرط والمشروط والحقيقة والحد
وتقسيم صفات النفس والمعنى فرأينا تأخير ذلك الى تصحيح الصفات والله
الموفق للصواب ثم ان القاضي رضي الله عنه جرى في شرح الكتاب المترجم
باللمع على ترتيب كلام شيخنا فصدر الكتاب باثبات الصانع ثم انعطف على
اثبات حدث العالم فهذا الترتيب غير مستنكر ولكن المستحق عندنا تقديم
حدث العالم **القول في حدث العالم** اعلموا وفقكم الله ارشادكم ان القول
في حدث العالم يشتمل على تقديم اصول وشرح فصول واتضاح عبارات
واصطلاحات بين المتكلمين ولا يتوصل الى اغراضهم الا بعد الوقوف على
مراميهم ومعاني كلامهم فمما يحتاج الى بسط القول فيه الشيء ومعناه والجوهر
وحقيقته والعرض وماهيته واول ما نفتتح به اتضاح معنى الشيء **القول
في الشيء وحقيقته** ما صار اليه اهل الحق ان حقيقة الشيء الموجود
كل شيء موجود وكل موجود شيء وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود
وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا فاطرد الحد في طرده وعكسه
والمعدوم منتف من كل الوجوه ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه وذهب
المعتزلة الى ان حقيقة الشيء المعلوم واطردوا ذلك وعكسوه وقالوا
على مقتضاه كل معدوم شيء فاول من احدث هذا القول منهم الشحام ثم
تابعه معتزلة البصرة واثبتوا المعدوم شيئا وذاتا وعينا ووصفوه بخصائص
اوصاف الاجناس وزعموا انه جوهر في عدمه لنفسه وان العرض لو زال

طعم او رائحة او كون فاثبتوا خصائص الاجناس عدما كما اثبتوها
وجودًا وانما فصلوا في اوصاف منها التحيز فلم يصفوا الجوهر المعدوم
بالتحيز وانكار التحيز من صفات النفس عندهم وكذلك منع بعضهم اثبات 24
صفة الحركة فاثبتوا اللون معدومًا ولم يصفوا اللون المعدوم بكونه
حركة وامتنعوا ايضا من قيام الاعراض بالجواهر وقبول الجواهر لها في العدم
ولم يجترئ احد منهم على التزام ذلك الا الشحام فانه زعم ان الاعراض
قائمة بالجواهر في العدم فالزم على موجب اصله الاكوان بالجواهر فالتزمه
فصرح باجتماع الجواهر المعدومة وتركبها وتبددها وتباينها واتصافها
وذهب البصير من معتزلة البصرة الى ان المعدوم لا يثبت له صفة لعين ولا
يوصف بكونه جوهرًا ولا عرضًا ولا يثبت له شيء من اوصاف الاجناس
غير انه يسمى شيئا اطلاقا ولعلهم لم يكن في الحقيقة عينا وذاتا وهذا
اشكل اقاويلهم وانفسها وذهب الكعبي ومتبعوه من معتزلة بغداد الى
موافقة اهل الحق في ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض وذهب ابو العباس
الناشي الى ان الشيء هو القديم ولا يطلق اسم الشيء على الحادث الا تجوزًا
وتوسعًا وذهب جهم بن صفوان الى ان الشيء هو الحادث والله مثبت الاشياء
ولا يتصف بكونه شيئا وذهب هشام بن الحكم الى ان الشيء هو الجسم وسبيلنا ان
نوضح الرد اولا على المعتزلة ونورد شبههم ونتقصى عنها ثم نومئ الى وجوه الرد
على سائر المخالفين. **فاما الدليل على فساد مذهب المعتزلة** نحرره
من اوجه احدها ان نقول لهم اذا اخترع الله سبحانه وتعالى الجواهر والاعراض
فلا يخلو اما ان يكون لكونه قادرا اثر في المقدور او لا اثر فان لم يثبت مقدور لم
المقدور المخترع من اثر القدرة اتفاقا وردا للمعتزلة على اهل الحق

واستيكتم واقدارنا كانت لا تؤثر في الاختراع والايجاد لذلك وجهلوا
معتقدة وزعموا ان من صفة القدرة ان تؤثر في مقدورها فاذا ثبت ذلك
25 قلنا المعتزلة بعده ما تفاح الاثر في المقدور المخترع وقلنا لهم ان عنيتم
ان كون الحادث شيئا وكونه جوهرا او عرضا من اثر القدرة امتنع ذلك
ولا سبيل لهم الى ان يقولوا ان كونه شيئا من اثر القدرة اذ قد كان شيئا على
اصلهم في العدم وان زعموا ان اثر القدرة الحدوث فهل تنفك الاحوال منهم
الحدوث عن كون الحادث شيئا ام وصف زائد عليه فان زعموا انه عين كونه
شيئا فقد صرحوا بان كونه شيئا ليس من اثر القدرة ثم فالواجد ثبوته عن كونه
شيئا وهذا افصاح بنفي اثر القدرة وان زعموا ان الحدوث وصف زائد
على الذات لم يستقم منهم مع القول بنفي الاحوال وان كان الخصم من مثبتي الاحوال ابو القاسم
كابي هاشم ومتبعيه قيل له لما اثبت الاحوال زعم انها ليست بمعلومة ولا
مجهولة وليست بمقدورة ولا معجوز عنها فقد صرح بان الحال ليست بمقدورة
وبيان الذات في كونها ذاتا ليس بمقدورة فاذا خرج الذات والحال عن كونهما
مقدورين فقد انتفى اثر القدرة والذي يوضح ذلك ان المقدور ما يفعل والذات
في كونها ذاتا لا تفعل وكذلك الحال لا تفعل فلزمهم نفي تعلق القدرة ونفي
اثرها وهذا الالزام لا محيص لهم منه وان نفينا القول بالاحوال وابطلنا اثبات
ما لا يوصف بالوجود والعدم وكونه معلوما او مجهولا لم يبق للخصم متعلق
ومما يتمسك به ان نقول اذا زعمتم ان كل معلوم شيئا فما قولكم في علم الله
باستحالة شريك لله تعالى او علم ان الضدين لا يجتمعان فهل لعلمه هذا معلوم
فان اثبتوا له معلوما وهو مذهب جمهور المعتزلة قيل فيلزم على مقتضى اصلكم
ان يكون معلوم هذا العلم شيئا مفضيا ذلك الى اثبات شريك لله تعالى معدوم

هو شيء وهذا خروج عن الدين ويلزم منه ان يكون لله سبحانه اجتماع الضدين
شيء مما الزم السؤال وزعم ابو هاشم ان هذا ضرب من العلم لا معلوم له وهذا
مما انه من الجهل لا يتعلقها بمحصل فان زعم انه اعلم ان لا شريك لله غير معلوم لي
فعدنا بهم في القول مناقضة لا محالة متحقق ولم يكن اولى بهذا القول ممن يقلب عليه
فيقول ان لا شريك لله معلوم لي لا اعلمه وكل مذهب يفضي صاحبه الى هذا
المحال فهو فاسد من اصله ثم لو ساغ اثبات علم لا معلوم له ساغ اثبات ارادة
لا مراد لها وقدرة لا مقدور لها اذ ليس بعض هذه الاوصاف المتعلقة اولى
بنفي متعلقها من بعض فلم منعتم ان يثبتوا قدرة كائنة لا مقدور لها ويلقوا عن
استبعادهم ثبوت قدرة لا اثر لها فان … ومما يستدل عليهم ان القول الذي زعمهم
ان حدوث الشيء يوصف زائد عليه وهو من اثر القدرة فانتم مكلفين على وجود ذلك
في الاعراض اذ المسئلة اشتمالها الطريقة المشهورة في التشنيع والتقسيم
وهي ان الجوهر اذا تحرك بعد ان لم يكن متحركا فلا يخلو تحركه اما ان يكون
لنفسه او لمعنى زائد موجود او لا لنفسه ولا لمعنى ثم المستدل يعلله الطريقة
يبطل كل قسم الا المصير الى ان الجوهر يتحرك لمعنى وهذا الاستقسام عليكم
امثاله مع مصيركم الى ان المعدوم كان جوهرا غير متصف بالوجود
ثم اتصف بالوجود من غير زيادة معنى ولو ساغ القول بثبوت حال هو من اثر
القدرة من غير اثبات معنى موجب له فلم لم يسلك ذلك في تحرك الجوهر حتى
يقال انه من اثر القدرة من غير تقدير ثبوت الحركة وهذا ما لا محيص لهم منه
ومما يتمسك به ان يقول قد زعمتم ان الجوهر غير متحيز في عدمه ثم تحيزه من
صفات نفسه وهذا تخليط منهم عظيم وخبط في قواعد الكلام اذ من حكم
صفة النفس لزومها مع ثبوت النفس كما ان الجوهر لما كان جوهرا

لنفسه لزمته هذه الصفة مع ثبوت نفسه وجودا وعدما ولو جاز
توقف التحيز مع كونه من صفات النفس على الحدوث لجاز توقف كونه جوهرا
على الحدوث وهذا مما لا جواب عنه ويتضح اثر فساده عند ذكر اوصاف
النفس والمعنى ومما يستدل به عليهم ان يقول قد اتسم الاعراض على خصائص
اوصافها فالملة باتصافها في العدم ثم زعمتم انها تفتقر في الحدوث الى المحل
وهذا نقض مسلم لاحكام الصفات فانها قائمة بنفسه في العدم لزم ذلك
فيه في الحدوث كالجوهر ولو جاز ان يفتقر الى محل في الحدوث … لم يكن ذلك
في العدم لجاز مثل ذلك في الجوهر ومما يستدل به ان يقول مما نفيتما كون
الوجود حالا اما المصير الى نفي الاحوال واما ان يوضح ان الوجود
ليس بحال مع تقدير اثبات الاحوال فيما ينبني على ذلك قول الخصوم فانهم يقولون
كان الحادث نفسا قبل حدوثه وهذا في التحقيق يرجع الى قول القائل كان
الشيء قبل نفسه وهذه جهالة ما بعدها كل محصل فان قيل لم الزمتم كون
الوجود حالا على قولكم باثبات الاحوال قلنا اثباته حالا يبطل على المذهب
اما بطلانه على مذهبنا فلان حقيقة الذات الوجود وليس الوجود معنى زائدا
على الذات واما وجه بطلانه على اصلكم فلان الحال ينقسم عندكم من الاحوال
ما هو من صفات النفس وليس الوجود منها ومن الاحوال ما هو معلل بالعلة
وليس الوجود معللا اتفاقا واتصور عند ابي هاشم حال خارج عن هذين
القبيلين … في احكام الاحوال ان شاء الله ومما يبطل
ادراكهم ان يقول من اصلكم ان العرض لا يقوم بالجوهر في العدم ويقوم به
في الحدوث فاذا احدث الله جوهرا واحدث به سوادا قائما به فمن اصولهم
ان السواد ما لم يطرا عليه ضد ينفيه فاذا قدر طريان ضد حادث

على المحل فلا يخلوا اما ان يوثر في نفي وجود السواد الشائع او يوثر في نفي
ذاته فان زعموا انه يوثر في نفي وجوده والصفات بينهما الا في وصف الوجود
فطرد ذلك يلزمهم ان يقولوا بنفي وجود السواد ونفي ذاته على صفة القيام
بالجوهر وان هم قالوا اذا وجد الضد نفى ذات السواد الاول فيبقى ان يخرج
عن كونه ذاتا فيلزم منه اثبات معدوم ليس بذات وان زعموا ان الذات لا
ينتفي في نفسه ولكنه يزايل محله فهذه هفوة ظاهرة فان الذات الثابتة اذا
زالت محلها وبقيت ذاتا كان ذلك في حكم التحول والتحول لا يتصور على الاعراض
ومما يلزمهم من ذلك هو ما نستدل به ان نقول اذا زعمتم ان العرض يفتقر في
الحدوث الى محل يحله فلا يخلو اما ان تقولوا انه يفتقر الى المحل لنفسه واما
ان تقولوا يفتقر الى المحل لحدوثه فان زعمتم انه يفتقر الى المحل لنفسه فيلزمكم
ان يفتقر الى المحل في حالة عدمه لانه نفس في العدم وان زعمتم انه يفتقر الى
المحل لحدوثه فيلزمكم ان يجوز افتقار كل حادث الى المحل ويلزم ايضا ان يمتنع
ثبوت الارادة الحادثة لله وهي غير حالة في محل فبطل قولهم على صفة
الحدوث ولقد عليهم مثل ذلك في اختصاص تحيز الجوهر بالحدوث في
ومما يعظم عليهم موقعه ان نقول من اصلكم ان التماثل والاختلاف يرجعان
الى الاجتماع في اخص الاوصاف والاختلاف فيه وهذا اصل المعتزلة
ما جمعهم من قولهم ان كل ذاتين اجتمعا في الاخص يلزم اجتماعهما في
جملة الاوصاف ومن ذلك نفوا الصفات القديمة لما اعتقدوا ان اخص
اوصاف الباري القدم فلو ثبتت صفة قديمة لاجتمع الذات والصفة في الاخص
ويلزم منه ثبوت الالهية للصفة فقولهم السواد المعدوم مشارك
للسواد الحادث في اخص الاوصاف فلا يخلو اما ان يقولوا انهما

مثلان فينقض ذلك اصلكم في وجوب استواء المثلين في الصفات فان
من حكم العرض المعدوم ان لا يقوم بنفسه ولا بجوهر غير ذلك فيه ومن حكم القديم
الحادث ان يقوم بغيره وكلا الوصفين ازمان في الوجود والعدم
وان فيلزم انهما لا يتماثلان فهذه ابطال اصل مذهبكم في التماثل عند الاجتماع
في اخص الاوصاف فان قالوا فعلموا وفعل الله ان لا دليل هذه المسالة الاخص
كثيرة وما من عقد من العقود الا ما شاء الله سيئهم الا اهل الحق ويحرم
عليهم ماسامهم المعدوم شيئا على ما اسلكه الاصول على من بينهما ان شاء الله
شبهة للمعتزلة فمما تمسك به متاخروهم ان قالوا لو علمنا ان المعدوم
معلوم وليس بشيء لجاز ان يقال انه مدرك وليس بشيء وهذا الذي قالوه
تمسك بمعارضة بغير عبارة من غير رجوع الى محصول ولو طالبهم به
الطلبة بالدليل على وجوب استواء حكم العلم والادراك فما قالوا لا
يجدون الى ذلك الدليل سبيلا ولو جاز دعوى اجتماعهما من غير دليل جاز
ادعاء تباينهما من غير دليل والذي قالوه يضاهيه ما التزمناه وانكروه من سؤال
الدهرية على قول اهل الحق ما لا يسبق الحوادث حادث فقالوا فيلزم مثله لو
كان فيلزم للزمان ان يقال ما لا يسبق الكون لا يعرى الكون لم البرهان
ونقول لم ينكرون على من يقول لكم مثل ما قلتموه فيقول الوهم شيء لا يدرك
لنفي شيء العلم ولو صح موجود لا يرى لصح موجود لا يعلم الى غير ذلك
من المعارضات واما ما تمسكوا به ان قالوا الصفات تنقسم الى الواجب والجائز
على ما نبي حدهما وحقيقتهما وكون الجوهر جوهرا وكون السواد سوادا
الى غيرهما من صفات الانفس من الواجبات وكلما كان واجب الثبوت

من توقف ثبوته على تعلق القدرة إذ من حكم أثر القدرة أن يكون الى حصر
القادر والحدوث من الصفات الجائزة فوجب المصير الى أن يكون الذات
ذاتاً وكونه عرضاً وجوهراً أثراً لأنها بالقدرة وإذا لم يثبت بالقدرة لم
يتوقف ثبوته على الحدوث المقدور والذي يوضح بطلان ما قالوه ٢٠
من وجه أحدها أن كون الجوهر جوهراً عندنا عين كونه ذاتاً عاقلاً و
من قول القائل كون الجوهر جوهراً لازم من حيث أنه ذاته إلا جوهراً
ومن أن يقول كون الذات ذاتاً واجباً إذا اتفقوا لا يطرد عليهم
مثله في الحدوث إذ لا تعقل حادث إلا حادثاً وهذا إن لم يأت مثله على ما
قالوه ينظر عليهم في قيام العرض بالجوهر فإن ثبوت هذا الوصف لازم
عندهم وليس من أثر القدرة ثم لم يثبتوها قبل الحدوث بل أثبتوها لازمة
بعد الحدوث فهم ينكرون على من يثبت ثبات بوصفات النفس على اللزوم عند
الحدوث وهذا ما لا جواب عنه ثم نقول إن جاز لكم أن تقولوا حدوث العرض
معدوم وقيامه بالمحل يتبع الحدوث وأجاعهم معدوم فلم لا يجوز
لقائل أن يقول إن القيام بالجوهر هو المعدوم ويتبعه الحدوث وأجاعهم
معدوم ثم أقصى ما تمسكوا به أن ما كان مقدوراً ليس فيه الحيز وهذا
يبطل بأصول منها أن العلم بالأحكام مع الأمر عند انتفاء الآفات عن المحل مما
يلزم ثبوته ثم لا يسوغ لقائل أن يقول الجهل كان حدوث العلم في الصورة التي
قلناها فلا يكون معدوماً وبيانه أن هذا كذا في أحكام القدر إن شاء الله
فإن قالوا الواحد منا يعلم انتفاء المستحيل وعدم المعدوم الذي يجوز
تقدير وجوده معلوم [illegible] جمعاً إلى نفي محض لما استبان الفرق بينهما إذ النفي

المميز فيه فيثبت أن الذي يجوز حدوثه ذات وهذا الذي قالوه يبطل
بأوجه منها أن نقول لما بكم رجوع الفصل بين المعلومين الى الذكر أنه
يجوز تقدير ثبوت أحد المتقابلين وهو الجائز ولا يجوز تقدير ثبوت الثاني وهو ٢١
المستحيل فحقيقة المميز لك ثبوتاً لا يشير فيه محققوهم نقول المميز
استحقيتم المميز عن إثبات فقولوا لا يقع التمييز الحميد إلا إذا كان سعد أيضا
المميز بين نقيضين بعد التمييز بين ذات وبين ما ليس بذات فأشبه المستحيل
ذاتاً التمييز وامتنع ذات الجائز وذات المستحيل ۝ ومما تمسكوا به أن قالوا المعدوم
في الأزل لا يخلو إما أن يكون غير الله وإما أن لا يكون غير الله فإن كان غير
الله وجب أن يكون شيئاً وإن لم يكن غيراً وجب أن يكون هو القديم وهذا
كما هو مغالطة إذ العدم عندنا نفي محض والنفي المحض ليس تقدير غيراً
أو خارجاً عن صفة الغيرية ثم نقول ثم تنكرون على قائل يقدم العالم بذم
عليكم هذا التقسيم ويقول إذا أبطلتم أن المعدوم ليس بغير ويلزم
أنه غير الله وجب أن يكون موجوداً فإن كل غير موجود ثبتنا إذ
غير موجود ثم أقصى ما بهم التشنيع وعليهم دائرتها إذ أجمع أهل
الملة على أن الرب عز اسمه كان في أزله وليس معه غيره ومن
أصول المعتزلة إثبات أغيار مع الله تعالى فصل وهذا وجه الرد
على من قال القائمين بالمعنى وأثبت المعدوم شيئاً على التحقيق ونحن نعطف
الآن على ثبات المخالفين الذين آلت منار عنهم الى العبارات ونبين الرد وجوه
عليهم فأما وجه الرد على النصيبية من معتزلة البصرة حين قالوا المعدوم
ليس بذات ولا عين ولا يثبت له خصائص أوصاف الذوات ولكنه يسمى شيئاً

اطلاقا ولغة فاول ما نفاتحه ان نقول انما تحلوا في اثبات اسم الشيء اما ان
ندعي فيه الى قضية العقل واما ان نرجع الى ثبوت السماع ويستحيل المصير الى
قضية العقل اذ الاسماء لا تحسن مسمياتها عقلا واللغات لا تثبت الا اصطلاحا
او توقيفا ووضوح ذلك يغني عن بسطه والاطراء فيه وان زعم انه اثبت
هذا الاسم سماعا من اهل اللغة قيل له فلا تخلوا اما ان تكون ذلك حقيقة او
مجازا فان ادعيت الحقيقة في ذلك بيت مطالبا بما يثبتها اذ الاصل عدم ثبوت
اللغات ومدعي الاثبات فيها مطالب بالدلالة على ان من شان الحقايق في
اللغة الظهور والانتشار والاشتهار ومن الذي ادعيته عند سايغ في
مجاري الكلام فبطل ادعى الحقيقة وان ادعا التجوز والتجوز فيه قريب من
الوفاق فانا لا ننكر التجوز بما قلتموه ومما تمسك به ان نقول من اصل الخصم
ان كل ما يجوز تقدير كونه فهو شيء على الحقيقة ونحن نعلم قطعا ان العرب
يطلقون صفة الشيء على معلومات يجوز تقدير حدوثها ومن انكر هذا من
لغتهم وادعى انهم متوسعون فيه كان معاندا ومثل هذا يغني استشهاده
عن استشهاد ما قاله بشعر شاعر او نظم ساير فانا نعلم ان اهل اللسان قسموا
وصف الشيء في الكلام فقالوا امره شيء وقالوا امره ليس بشيء ولو قلت اثباتهم الشيء
سميتهم لما خرج ثم تقسيمهم واثباتهم راجعان الى المحالات ونقول انما نحن
نعلم ان العرب لا تثبت شيئا ليس بقديم ولا حادث ولو طولبوا باثباته ابوه
ولو قيل لهم كل شيء حادث او قديم لم ينكروه والخصم يثبت شيئا ليس بقديم
ولا حادث اذ المعدوم لا يتصف بالحدوث ولا بالقدم وانا فيه مثل ذلك
خروج عن موجب الاطلاقات ٥ ومما تستند اليه ان نقول من اصلك

ان حقيقة الشيء المعلوم وهذا غير سديد فان المعلوم من الاسماء المتعلقة
اذ من ضرورة اطلاق المعلوم تقدير علم متعلق به او تقدير عالم يعلمه والشيء
في اللغة ليس من الاسماء المتعلقة اذ العرب تسميه مع تقدير خروجه
عن كونه معلوما ولا تريد بكونه شيئا كونه معلوما اصلا ولو صرف اسم الشيء
الى ما يجوز ان يعلم ثم ادعى اللغة كان مجازفا اذ العرب لو قيل لها الشيء
الشيء عندكم ما يعلم بل هو ما يجوز ان يعلم لا زوا ذلك من تعنتهم وبالحري ان
لا يفهموا ذلك الا بعد نظر وتدبر فكيف يسوغ ادعى حقيقة اللغة فيما لو عرض
على العرب لابوه ومما يستدل الخصم به قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم
وقال سماها شيئا قبل وجودها فالكلام على الاية من اوجه احدها ان نعارضها
بقوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ٥ ثم نقول ان كان المستدل النصيبي
فلا مسرح له في الاية فانه وان سمى المعدوم شيئا فلا يسميه في العدم
زلزلة فان زعم ان المراد بالاية انها اذا وجدت كانت زلزلة قيل له وهو لك
اذا وجد كان شيئا وان تمسك بظاهر النص بالاية لم يستقم على مذهب
معظمهم فانهم لا يصفون الكون بانه حركة والزلزلة من اخص اسماء الحركات
والنطاق الاية متضمنة اضافة الزلزلة الى الساعة والمعدوم لا يتحقق
اضافة الى الساعة قبل قيامها فلئن جاز لهم ان يحملوا الاية على التجوز فيما
ذكرناه جاز لنا ان نحمل كونها شيئا على تقدير الوجود ٥ واما وجه
الرد على هشام حيث قال الشيء هو الجسم من اوجه احدها ما قدمناه
من تقسيم الكلام عليه في ان هذا الاسم ما حده العقل اذ اللغة وقد
سبق طرده ثم نقول ايثبت الاعراض ام تنفيها فان نفيتها اقمنا عليه
الدليل في اثباتها وان اثبتها سالناه عن وجودها فان وصفها بالوجود

٢٤

من المستحيل في اطلاق اللغة الجمع بين اثبات الوجود ونفي الوصف بالشيء فلا
يقال هذا موجود كائن وليس بشيء ثم الذي قاله يحكم ويقابل بمثله فيقال لمن ينكر
على من يزعم ان الشيء هو الجرم فلا يجد عن المعارضة مخلصا اذ كل واحد من
القولين عري عن البرهان غير معضود بقضية عقل ولا موجب لسان
ثم يقول الجسم مشتق من التأليف وهو من الاسماء التي يجوز التفاضل في معناها
اذ يقال للجسمين المتفاضلين بالضخامة والعبالة هذا اجسم من هذا ويقال
فيه الجسم والجسيم مع انبنائها فعيل على المبالغة وليس للشيء تفاضل في معناه
ويستدل بما في كتاب الله تعالى على تسمية الافعال اشياء منها قوله تعالى
لقد جئتم شيئا ادا واراد به ادعاءهم لله ولدا تعالى الله علوا كبيرا وقال عز
من قائل وكل شيء فعلوه في الزبر واراد به افعالهم وحركاتهم وقال تعالى ولا
تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله الى غير ذلك من آي القرآن
واما مذهب جهم فمعارض بمذهب الناشي ومن احاط بما قدمناه هان عليه
مدرك الرد عليهما **فصل** قد ذكرنا ان المعدوم معلوم عند اهل الحق
والمعنى بكونه معلوما ان انتفاءه معلوم وان ثبوت الثابت معلوم وذهب بعض النابتة
من مبتدعة سجستان الى ان المعدوم ليس بمعلوم وهذا اغلظ من هذا الطائف
وكان غرضه فيه انه على كلامه ان لا يتميز في هذا الفن وحقيقة مذهبه ان الاشياء
معلوم على الحقيقة ولزم ضرورة العلم بالاشياء تعلق العلم بعد بشيء اذ
المعدوم ينقسم العادة على ثلاثة اقسام فمنها الذي كان موجودا فعدم
فعلم انتفاؤه عدما كان عليه فيتعلق العلم بالكون الماضي المقدر ومنها
الذي لم يوجد وسيوجد فعلم انتفاء ما سيكون ويقال في الذي لم يوجد وليس
مما يوجد في معلوم الله علم الله انتفاء ما لو كان علم كيف كان يكون فلانه

18

ان العلم يتعلق الا بمتعلقات مقدرة قبل ان تعقد نفيه من ضرورة ذلك
العلم بشيء متقدم مع العلم بانتفائه فقد خرج من مضمون كلامه ان المعدوم
معلوم على الحقيقة ولم يخالف اصحابه فيما قال والظن بالائمة الاحتراز عن النطق
بما ابداه وليس اقل ذلك عنهم الا اني لم الفه منصوصا لهم فاما وجه الرد ٢٥
على من نفى ان يكون المعدوم معلوما فهو ان نقول اذا علم الواحد انه ليس معه
ثوب فعلمه بانه لا يستريب في جحده ثم لابد للعلم من معلوم ويستحيل ان يكون
معلوم علمه ثبوت الثوب فانه يفصل بين علمه بكون الثوب معه وبين علمه بانه
ليس معه فثبت ان العلم يتعلق بانتفاء كون الثوب معه ونقول انما المعدوم
مقدور مراد عندكم ادام الله اجلها وان وافقت المعتزلة في تقدم
الاستطاعة على الفعل والمصير الى ان القدرة لا تتعلق بالحادث فاذا لم
يبعد كون المعدوم مقدورا مرادا فكيف يبعد ذلك في المعلوم والعلم
اعم تعلقا من القدرة والارادة ثم نقول للقائلين ان الرب تعالى علم في ازله
ان العالم سيوجد ام يأبون ذلك فان ابوه كفروا وان ابوه واذا اعترفوا
به فقد اقروا ان الوجود ليس بموجود فقد اثبتوا معلوما غير موجود ثم
ونقول لهم العلم بان لا شريك لله تعالى ما معلومه وانا لو يحظرون جحد
تعرفوا بان معلومه نفي الشريك فان تمسكوا ببعض شبه المعتزلة وقالوا
لو كانت المعدومات معلومات لوجب ان تكون متميزة والتمييز لا يتاتى الا في الذوات
وفي هذا اثبات المعدومات اشياء فهذا سؤال لا انفصال عن ذلك وكل فصل
يتعلق بالمعلوم فموضعه اثبات الصفات ان شاء الله **فصل** القول في ذكر
اقسام الموجودات اعلموا احسن الله ارشادكم ان الموجود ينقسم فمنه
منها ما لوجوده اول ومفتتح وهو الحادث على ما سنذكر حقيقة الحادث

وقد نسب لعمرو الفاضل الاستاذ ابي اسحق هذا المذهب وظن انه يقول ان المعدوم ليس بمعلوم

ومنها ما لا أول لوجوده وهو القديم عند معظم المتكلمين وسنوضح حقيقة
القديم إن شاء الله تعالى فقسمة بديهية تعلم بضرورة العقل إذ استحال ثالث ٢٦
عليهما فإنها منسبكة إلى نفي وإثبات وليس بين النفي والإثبات رتبة ومحصول
ما قلناه أن الموجود إما أن يكون له أول وإما أن لا يكون له أول وهذا نعرفه
اضطرارا فإن قال قائل فقد ذهب عبد الله بن سعيد إلى أن صفات الباري سبحانه
وتعالى لا توصف بالقدم ولا بالحدوث وهذا تصريح منه بإثبات موجود خارج
عن صفة الحدوث والقدم قلنا ما اعترض عبد الله على القسمة التي رتبناها
إذ مطلبنا أن الموجود له أول أو لا أول له وعبد الله يقطع بأن صفات الباري
لم يزل ولا أول لوجودها ولكنه امتنع من تسميتها قديمة إذ القديم عنده
معنى قائم بالقديم كما أن الباقي معنى قائم بالباقي ولا توصف المعاني بالأحكام
التي توجبها المعاني فأما القسمة البديهية واستبان أن قول عبد الله غير
قادح فيها ثم قضية الترتيب أن نبتدي الكلام على الحوادث إذ القديم سبحانه
وتعالى لا يعلم اضطرارا وإنما يتوصل إلى معرفته نظرا واستدلالا ولا سبيل
إلى الاستدلال إلا بعد الإحاطة بالحوادث فاقتضى ذلك البداية بالكلام عليها
فاعلموا أن الحوادث تنقسم أيضا انقساما مرتبا ولا تخلو إما أن تكون مفتقرة
إلى محل تحله وإما أن لا تكون مفتقرة إلى محل وهذه القسمة تستند إلى النفي
والإثبات فأما الحادث الذي لا يفتقر إلى المحل فهو الجوهر في اصطلاح المتكلمين
والمفتقر إلى المحل العرض ومن ذلك قطع المتكلمون بأن الحوادث لا تخلو إما
أن تكون جواهر أو تكون أعراضا فإن قال قائل فهلا يوصف الرب بالاقتدار
على إحداث ما يخرج عن القسمين قلنا هذا سؤال عن محال والرب قادر على كل ممكن
والذي رامه السائل تسويله من التمثيلات الخارجة عن قبيل المقدورات إذ الحائز

إما أن يكون مخالفا أو غير مخالف وتقدير شيء سواهما محال فلو قال قائل
لم يكونوا على وجه القدح في القسمة ولكنه يثبت حادثا غير مفتقر
إلى محل ولكنه ليس في أوصاف الجواهر إذ من وصف الجوهر أن يتحيز ويشغل
٢٧ الحيز ويقبل الأعراض والحادث الذي قلناه لا يشغل ولا يقبل عرضا قلنا هذا
محال إذ لو كان غير شاغل للحيز لجاز تقدير وجوده بحيث ذات مفروضة إذ
ما لا يشغل بوجوده لا يمنع الشاغل بوجوده وجود مثله بحيث هو ولو وجد ما
وصفتموه بحيث جوهر لكان قائما بالجوهر إذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر إلا
وجوده بحيث الجوهر فآل الكلام إلى ما أثبته السائل حادث يكون قائما بالجوهر
وكل ما هذا سبيله فهو عرض وينعطف عليه سؤال الانفصال عن سؤال في أحكام
الأعراض وهو أن قائلا لو قال العرض الذي يقوم بالجوهر لا يجوز تقديره
غير قائم به والذي يوضح ما قلناه أن الحادث الذي أثبته هذا السائل لا
يخلو إما أن يكون مما يبقى أو مما يستحيل بقاؤه فإن كان مما يستحيل بقاؤه
فقد ثبت له خصائص الأعراض إذ من وصف العرض أن لا يبقى ويجوز تقديره
قائما بالجوهر وقد ثبت الوصفان جميعا فيما حاوله السائل وإن كان مما
يبقى فلا يتصف بالانتقال لقوته وهذا من خصائص الجواهر فإنها هي القابلة للأعراض
وسنستقصي القول في ذلك عند ذكرنا التحيز وأحكام الأعراض فإذا استبان
انقسام الحوادث إلى الجواهر والأعراض فالذي تقتضيه الترتيب تقديم
الكلام في أحكام الجواهر **فصل** فإن قال قائل ما حقيقة الجوهر قلنا
اختلفت عبارات الأصوليين في ذلك فقال بعضهم ما يقبل العرض واعترض بعض
الأئمة على هذا الحد فقال حد الشيء صفته ومن حكم خاصية الشيء أن
لا يتعداه وقبول الجوهر للعرض مرتبط بتغير الجوهر وهو ينافي حقيقته

الخاصية فلذلك لا معول على العبارات واما المطلق منها المعاني فقول
الجوهر للعرض صفة بخلاف الجوهر انما يقبل العرض لصفة هو في نفسه
عليها وهي صفة نفسية وعبروا بخلاف ذكرها والتحيز لها والقدح من لبس
العبارات ولعددها في الحروف واما القادح من ذلك المعنى وقال بعض الائمة
الجوهر ما يشغل الحيز والمتحيز لا معنى لقول من يقول ان المتحيز مجهول
والمقصود من الحد الثاني فان التحيز معقول وهو الذي يشغل الحيز اذ الحيز يعبر
به عن الجهة والجهة ومن المتحيز اختصاصه بجهته وهذا بين لمن تأمله
غير ملتبس وقال بعض الائمة الجوهر كل جرم وهذا من احسن الحدود
ويؤول الى المتحيز ولكنه اشبه عند الاطلاق وربما عبر القاضي عنه فقال
الجوهر ما يحتمل المساحة وقالت المعتزلة الجوهر ما تحيز في الوجود
وهذا الحد مدخول فانهم قد اثبتوا الشيء جوهرا في العدم ولقوا لتحيزه ثم لما
حدوا الجوهر قالوا هو المتحيز في الوجود فشرطوا في الحد الوجود والحد
يقارن المحدود فاذا كان مشترطا كان وجب كون المحدود مشروطا حتى شرط
كون الجوهر جوهرا على الوجود كما سوف نحن عليه وقالت النصارى
الجوهر هو القائم بالنفس وسنوضح الرد عليهم ان شاء الله واول ما يحتاج الى
الخوض فيه من احكام الجوهر اثبات الجوهر الفرد **فصل** اتفق الاسلاميون
على ان الاجسام تتناهى في تجزئها حتى تصير افرادا وكل جزء لا يتجزا فليس له
جزء شائع لا يتميز والى ذلك صار المتعمقون في الهندسة وعبروا عن الجزء
بالنقطة وقطعوا بان النقطة لا تنقسم وصار معظم الفلاسفة الى ان
الاجرام لا تتناهى في تجزئها والى ذلك صار النظام من المنتسبين الى الفلسفة
ونحن نوضح وجوه الرد على الفلاسفة اولا ثم نعطف على النظام ونوضح

له اذا امتد هذه الى هذه قواعد الدين فنقول وبالله التوفيق اذا نظر الناظر الى
جسم بسيط وطرفيه ثم صور نملة تنبعث من احد طرفي الجسم ولا تزال كذلك
حتى تنتهي الى الطرف الآخر فقد استوفت ما بينهما وقطعت الجسم وخلفت اجزاء البسيط
فلو كانت اجزاؤه غير متناهية لما تصور الفراغ من قطعه وتخلفه اذ لا انقضاء
لشيء عن التناهي وما استحال عليه وصف الانتهاء لم يعقل فيه الانقضاء فان قال
قائل انما يقطع الجسم البسيط بقطع جملة غير متناهية فلم تعدون القطع
فما لا يتناهى جملة وانما كان يلزم السؤال لو كان القاطع متناهيا والمقطوع
غير متناه وهذا الذي قالوه لا محصول له فان ما لا يتناهى يستحيل عليه الانقضاء
من كل وجه وليس لانقضائه وجه في الجواز ووجه في الاستحالة كما ان الذي
لا يتناهى يستحيل تقدير انقضائه من كل وجه والذي يوضح ما قلناه ان
نقول للخصم ان الجسم لا يتناهى جملة وليس من اصله ان يتناهى جملا ولا يتناهى
احادا اذ الجزء المفرد لا يتصور عدمه واما الذي لا يتناهى الجمل فاذا استبان
ان الجسم البسيط لا يتناهى جملة فكيف قطعها جملة والمقطوع من حيث الجمل
لا يتناهى فلما لم يجدوا مخلصا مما الزموا رام النظام الانفصال فقال لا يستمر الى
قطع البسيط على الحقيقة ولكن القاطع يقطع بعض اجزائه ويطفر وهو في
طفرته عن مقابل البسيط فيقطع الجسم قطعا وطفرا وهذا الذي ذكره
واضح البطلان فمن سمح بجحد الضرورة ونستقل الكلام عليه من وجه احدها ان
نقول ما قطعه مما سلمته متناه او غير متناه فان زعم انه متناه فقد
اثبت قدرا متناهيا وسلم المسلمون ان زعم انه غير متناه وقد تصور القطع
فيه فما نقيضه بعد ذلك تصوير الطفرة وقد سلم قطع ما لا يتناهى وهذا
اقصى مطلبنا ثم الذي قال نقسم عليه فقال له ان زعم ان الذي توسط

الجسم البسيط هو في نفسه واحد له عن مماس له ولا محاذ له او من غير
انه محاذ له فان زعم انه غير مماس له ولا محاذ فهذا رد لما علم ضرورة وبديهة
وان سلم انه في طرفه محاذ للجسم الذي يقطعه فهذا اقصى ما نريده من الزام 40
الخصم الزامنا بالمماسة بل لو صورناه في طيران طائر ليس ثم عرض فانه
والذي يوضح ما قلناه ان القاطع للجسم لو كان يخط خطا على مره لرؤي الخط
ممتدا من الطرف الى الطرف فوضح ان المصير الى استخراج نفس القطع لا يجوز
له على انا نقول لو ساغ اثبات الطفرة من غير محاذاة ولا مماسة لما امتنع
ان يبتدي بتحصيل قطع الارض من اول المشرق ثم يتوله طرفه الى اقصى المغرب
من غير ان يحاذي في طرفيه ارضا ولا سماء ولا هواء وذلك كله في الطفرة لحظة
اذ الطفرة لا مدة لها وهذا قريب من جحد الضرورات مع انه لم يستنقذه
بالجهالة التي ابدعها الخروج عن الالزام اذ العدد الذي يسلم قطعه واما
عليه الحجة به فان قال قد تصورنا مثل ذلك فانا لو صورنا جبا عميقا وصورنا
في وسطه خشبة معترضة وعلق بالخشبة احد طرفي حبل وشد طرفه
الاخر بدلو واسقطنا الدلو في قعر البئر والبئر ماية ذراع مثلا والخشبة على
شطر عمقها والحبل كذلك فلو ارسلنا حبلا شد في طرفه كلاب حتى
انتهى الى الخشبة واحتوى على الحبل المعلق بالخشبة ثم جذبنا الدلو بالحبل
الذي في طرفه الكلاب فيصعد الكلاب مع الدلو وقد قطع الكلاب
خمسين ذراعا والدلو ماية ذراع وما ذاك الا لطفرة الدلو اذ ثم ما طفر الكلاب
وهذا الذي قاله هوس وذلك انا نقول انما ارتفع الدلو لسرعة حركته وقلة
سكناته والكلاب ابطا وذلك يتبين في مرأى العين وهذا كالقطب يدور
بالرحا دوره تطبيقا مسافة الحركات وارجاء الرحا تحاذي حطة الاقطار

من سرعة الحركة وذلك ان اقصى الرحا يحتاج الى قطع دائرة يتيسر ها
قسم من الرحا في المدة الذي يقطع القطب فيها شبرا في شبرين ومما 41
نستدل به عليهم ان نقول اذا نظر الناظر الى جسم صغير وجسم كبير
فعلم اضطرارا ان احدهما اكبر من الاخر ومن ابدا في ذلك ريبا فقطع
الكلام عنه فاذا استيقنا ذلك فلا تخلو التفاضل في الكبر والصغر
اما ان يرجع الى كثرة الاجزاء واما ان لا يرجع اليه فان رجع الى كثرة
الاجزاء فقد بان بما هو الجسم اذ لو كان كل واحد من الجسمين غير متناهي
الاجزاء لما تصور كون احدهما اكثر اجزاء من الاخر اذ لا نهاية تنافي
النقصان فلو كان احدهما اكثر اجزاء لكان الثاني انقص اجزاء ووضوح ذلك
يغني عن تقريره وان زعم الخصم ان العظم والكبر لا يرجع الى عدد الاجزاء
وانما يرجع الى عظم الاجزاء في احد الجسمين وصغرها في الجسم الاخر وهذا
الذي قاله باطل مضمحل فان الذي الزمناهم في الجسمين يلزمهم في جزئي
الجسمين فهو لم كان احدهما اعظم من الاخر فلا يجدون عن ذلك محيصا
على ان الذي قالوه قريب من جحد الضرورة فانا اذا صورنا الكلام في جسمين
متماثلين في الصغر والكبر ثم نضم الى احدهما امثالا فيهما وصف احد الجسمين
حقيقة انه اكبر من الاخر والجسم الاول لم يتغير عما عهدناه فعرفنا قطعا
ان وصف التكثير لانضمام زوائد الاجزاء وهذا ما لا محيد عنه لا معاند ه
ومما نستدل به شيخنا رضي الله عنه ان قال ثبت عندنا بالادلة القاطعة ان المجمع
عليه مجمع بالاجماع ومن انكر ذلك نصبت عليه ادلة اثبات الاعراض فاذا ثبت ذلك
فان الاعراض يحكم بانتفاء ذات الجملة المركبة اذا نقضت فقد انتفت
اجتماعات فيها باضدادها من الافتراقات ونسئل نحن انتفى جميع

الاجتماعات تتسلسل لكن في بعضها فاذا جاز انتفا بعضها وجب تجويز
انتفا جميعها ثم اذا انتفت الاجتماعات جملة لم يتحقق اذ لا مجتمع الا ٤٢
باجتماع ولعقد هذه الدلالة يتبين لا يتخلص الخصم منها وهي ان الاجتماع المسمى
غير متناه عند الخصم فاذا جاز انتفا اجتماعات لا تتناهى فما المانع من ذلك
في كل اجتماع ولا يتخلص الخصم من ذلك بشي الا بنفي الاعراض ويتبين على اثباتها
ومما يتمسك به ان يقول ذات الرب بالاتفاق او بالدليل عند تقدير النزاع ان
الاجتماعات معان وفرضنا الكلام على المنتمين الى الاسلام فنقول الرب سبحانه
وتعالى عالم بالمعلومات على تفاصيلها متعال عن العلم بها على الجملة اذ
العلم بالجملة تقارنه الجهل بالتفصيل فاذا وضح ذلك فرضنا الكلام على الخصم
وقلنا ايعلم الرب اجتماعا واحدا ام لا يوصف الرب بالعلم به فان سلم
الخصم انه يعلم اجتماعا واحدا من المتحد فلم اجتماع لمجتمعات لا تتناهى اذ
لو ساغ ذلك لوجب الحكم بان جملة المجتمعات في العلم اجتمعت بالاجتماع
الواحد فاذا افترق بعضها لزم الحكم بطلان الاجتماع لمضادة الافتراق اياه
ويلزم القطع بتناهيه من حيث لم يبق وجملة اجزا العالم وان زعم الخصم
ان الرب تعالى لا يعلم اجتماعا واحدا كان ذلك نفيا للعلم بالتفصيل او
الجمل التي لا تتناهى بعلم الرب تفاصيلها ولا محيص للاسلاميين من ذلك
ثم نقول للنظام اذا جوزت وجود ما لا يتناهى من الحوادث ولم تستبعد
دخولها في الحدوث فما الذي يحجزك عن ان تقول ان مقدور الباري
يجوز وجودها دفعة واحدة وان تنتفي الجملة بغتة ونقول ايضا
من اعظم اركان الدين منع القضا بحوادث لا اول لها لا يستمر دلالة حدث
العالم دون اثبات ذلك وقيام الدلالة عليه ثم ننعطف على تجويز القضا بحوادث

حوادث لا نهاية لها فانه يجوز ان يبدي حلول الاجسام ثم تقدر انقطاعها
وان كانت لا تتناهى احادها والرب تعالى يخلقها مرتبة ولنقتصر على ذلك الجبر ٤٢
سنعود باحكام الاكوان وانا نؤخرها لتتسع القول فيها في الاكوان
ان شا الله **مسئلة** الجوهر عند اهل الحق موجود متحيز غير الاعراض
القائمة به وذهب النظام والنجار الى ان الجوهر اعراض مجتمعة وهو
غير الاعراض والى ذلك مال بعض الفلاسفة والدليل على الرد عليهم ان نقول
الجوهر متحيز وفاقا ولا يخلو الخصوم في العرض الواحد اما ان تقولوا انه
متحيز شاغل للحيز له قدر من المساحة او تابوا ذلك فان ابيتوا العرض
الواحد متحيزا كان ذلك باطلا من وجهين احدهما انه لو كان متحيزا لاختص
ببعض الجهات ولافتقر الى كون يخصصه وفيه تجويز قيام العرض بالعرض
ويتبين على منعه ان شا الله والاخر ان حقيقة الجوهر المتحيز فمن اثبت
متحيزا وقدر انه جوهرا وال الكلام معه الى التسمية والتناهي فيها
ثم اذا اثبت موجود متحيز فهو الجوهر عندنا فما معنى اثبات الاعراض حادثا
لا يتحيز وهو العرض وان سلم الخصم ان العرض الواحد لا يتحيز فاذا قدر
اجتماعها فلا يخلو الاعراض اما ان وجد بحسب عرض واحد واما
ان وجد كل عرض بحسب نفسه فان وجدت الاعراض بحسب عرض واحد فذلك
الواحد متحيزا ام غير متحيز فان كان متحيزا فهو جوهر فاثبته
اعراض سماها الخصم عرضا وان كان ذلك الواحد غير متحيز فالذي وجد
بحسبه في حكمه قطعا وان زعم الخصم ان الاعراض لا توجد بحسب عرض واحد
بل يوجد كل عرض بحسب نفسه ولا معنى لاجتماعها فان كل عرض منفرد
بنفسه واذا انفرادها لا يتحيز ولا يشغل الاحياز فلا يتصور فيها

التضام اذ انما يتصور التضام من موجودين مختصين بحيز من ليس بينهما فضاء
حيز اخر لموجود فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه ٥ ومما يتمسك به ٤٤
شيخنا رضي الله عنه ان قال من وصف الجوهر الفرد بانه لا يتحيز فاذا اجتمع فلا
يخلو الاعراض المجتمعة اما ان تكون متماثلة او مختلفة متضادة او مختلفة
غير متضادة فان كانت متماثلة فان باطلا من وجهين احدهما ان الحكم الذي
لا يثبت بالشي لا يثبت بامثاله والدليل عليه ان الحياة الواحدة لما لم توجب حكما
للعالمين لم يوجب هذه الحكم جملة الحياة ايضا والوجه الاخر انه ليس بعض
الاعداد اولى بالاعتبار من بعض مع التماثل فاذا زعم الخصم ان الجوهر عشرة من
الاعراض المتماثلة لم يكن قوله في ذلك اولى ممن قال تسعة او احد عشر
وان زعم الخصم ان الاعراض مختلفة متضادة كان ذلك محالا اذ ضرورة كان حكم
المتضادين لا يجتمعان في الجوهر الواحد وفاقا وان زعم انها مختلفة غير متضادة
قلنا هل يجوز بطلان صفات اجناسها واضدادها عنها فان جوزوا ذلك اتسع
عليهم الخرق ولزمهم تجويز انقلاب السواد بياضا والحس طعما وغير ذلك
مما لا قبل لهم عليه بتسليم المسئلة حتى يقولوا خرجت الاعراض عن جنسها والتبست
جوهرا وذلك الجوهر خلاف الاعراض وهذا تصريح بتسليم المسئلة والذي
يوضح ذلك ان الاعراض ما كانت مجموعة ما كانت الا جوهرا وان منعوا
انقلاب الاجناس قلنا لهم فالعرض الواحد لا يتحيز لنفسه ثم يثبت للاعراض
حكم التحيز عند جمعها وخرج عما كان له من الحكم في انفراده وليس بعض الاوصاف
بالخروج عنها اولى من بعض ٥ ثم اعلموا ان للاعراض احكاما منها انها لا
تقوم بانفسها وتفتقر الى محل غيرها ومنها انها لا تبقى ومنها انها لا
تتحيز فلتثبتن ثابتة صفة من صفات الاعراض تثبت وقد استغنينا الحر وحما

عنها ثم ... اوضح ان الجوهر على خلاف صفات الاعراض فبين لك اذ ادلة
هذا مسلكها وان سمح الخصم ببطلان بعضها لزم بطلان سائرها فلا يجد الى
٤٥ الفصل سبيلا ٥ ومما يتمسك به ان نقول الجوهر اذا قامت به حركة فلا يخلو
اما ان تقوم الحركة بجميع الموجودات التي هي اعراض او تقوم بواحد منها فان
قامت بواحد منها فيتعين ان لا يثبت حكم المتحرك لجميعها كما لو قامت حركة
بجوهر لم يثبت حكم التحرك لغيره وان زعم الخصم ان الحركة تقوم بجميع الاعراض
ففيه وجهان من الاحالة احدهما قيام العرض بالموجودات ولو جاز ذلك لجاز
قيام عرض بجواهر العالم والوجه الاخر ان العرض لا يقوم بالعرض على ما سنوضحه
في اقسام الاعراض ويطرد عليهم قريبا من هذا المنهج في تضاد الضدين على
الجوهر الواحد ونقول السواد والبياض اذا تعاقبا على موجود او موجودات فان تضادا
على موجودات كان محالا اذ لو جاز ذلك لجاز تضادهما على جوهرين لم يمنع
سواد جوهر بياض جوهر اخر ولئن كانا متضادين على موجود واحد كان
محالا اذ الذي يسمى جوهرا واحدا موجودات عند الخصم ٥ واعلموا وفقكم
الله ان سائر ما ذكرناه لا يستقيم على اصول المعتزلة اذ مرجع جميع الادلة
الى شيئين احدهما استحالة خروج الشي عن وصف نفسه والثاني استحالة قيام
موجود بموجودات وكلاهما لا يستمر على اصول المعتزلة فانهم اثبتوا اعراضا
في العدم قائمة بانفسها ثم لما لزموا قيامها بغيرها في الوجود واثبتوا جوهرا
غير متحيز ثم اثبتوه متحيزا فابطلوا على انفسهم الاصل الثاني حيث قالوا
العلم يقوم بجزء من الجملة والعالم به الجملة وكذا اسعد على اصولهم قيام الحركة
ببعض الموجودات والحكم منها للجميع ٥ ومما يستدل به ان نقول الجوهر
الفرد اذا قامت به جزء من الحياة وضادها كان فيه من الجمادية او الموت فقوم

له ضروب من الاعراض علوم وارادات وقدرة والمراد الادراكات الحسية الى
غير ذلك من اكوان ومقادير الحياة وهذه الاعراض التي زادت لبعض الجوهر زيادة
في الحجم ولو كانت الاعراض عند اجتماعها يوثره في التكثير لازادت هذه الاعراض ٤٦
الزائدة جزءا اخر التي التزمنا هاهنا فان كان اهل الحجم وزعم ان التحجر يزداد كان
ذلك باطلا اذ كان الجوهر الفرد شاغلا حيزا واحدا ولو شغلت هذه الاعراض الزائدة
حيزا اخر لصارت الاعراض جوهرا في هذا باطل اذ كل جوهر ليس كلوا عند
الخصم عن لون وكون وطعم ولم يوجد فيما الزمناه الطعم واحد فلنقتصر
الطعم الواحد على جوهر وهذا من اقوى الادلة وهو غير مستقيم على مذهب
المعتزلة فانهم يقولون قيام الحياة بالجوهر الواحد ويشترطون في ثبوت الحياة
بنية مخصوصة على مذهب الطبائعيين **شبهة الخصم** فان استدل من زعم
ان الجوهر اعراض مجتمعة بان قال لو قدرنا انتفاء الاعراض كان في تقدير انتفائها
انتفاء الجوهر وكذلك لو قدرنا عدم الجوهر لاستحال مع هذا التقدير بقاء الاعراض
فدل على ان الاعراض عين الجوهر **الجواب** عما قالوه من وجه اولها ان التقدير
ان نقول ما من ضرب من ضروب الاعراض نشير اليها الا ويجوز عندنا تقدير عدمها
مع بقاء الجوهر بان نعقبها امثالها او اضدادها المخالفة لها فبطل ما ادعوه
من ان الاعراض لو عدمت عدم الجوهر على ان ما قالوه يبطل عليهم بآحاد الاعراض
فان اللون لو عدم عدم الجوهر ثم لم يدل ذلك على ان الجوهر هو اللون فان
رجعوا وقالوا اما من لون الا ويجوز تقدير عدمه بان نثبت مثله او ضده المخالف
له فلم يلزم ثبوت لون قيل لهم وكذلك جملة الاعراض عندنا يجوز تقدير
انتفائها مع ثبوت اضدادها لعموم الاسلاميين من يجوز عرو الجواهر عن
الاعراض فما وجه ردكم عليهم ومن شرط الدلالة ان تشتمل على جملته

اقسام الكلام وللخصم شبه تشعب عما ذكرناه وفي الجواب عما قدمناه
انفصال من كل شبهة نوردونه **مسألة** الجواهر متجانسة عند اهل الحق
والذي صار كافة المعتزلة وخالف النظام في ذلك فلم يحكم بتماثل الجواهر لا ٤٧
اذا تماثلت اعراضها وبنا قوله ذلك على ما سبق من مذهبه ان الجواهر اعراض
مجتمعة ثم اذا كان من الاعراض ما يختلف والجوهر هو الاعراض فلا يكون
القطع بحكم التماثل فيه وسبيل الكلام في هذه المسألة ان نقسم القول على الخصم
اولا فنقول هل تثبت الجواهر اغيارا للاعراض فان زعم انها الاعراض بعينها
نقلنا الكلام الى المسألة السالفة وقد اوضحنا غرضنا فيها فاذا ثبت لنا هذا
الاصل فنقول بعده التماثل حقيقته وما نعنيه به فقلنا المتماثلان الموجودين
مستويين في جملة الاوصاف النفسية مما يجب منها وما يجوز على ما سيأتي
حقيقة المثلين في باب مفرد ان شاء الله وما يحتاج الى تمهيده قد نصب الدلالة
الواضحة على اثبات الاعراض وسيأتي بسطها ذلك ان شاء الله فاذا تمهدت القواعد
قلنا من مذهب الخصم ان الهواء يخالف النار وذلك باطل عند المحققين فانه ان
عني بذلك ان اعراض النار وهي حرارتها ولونها المخصوص الى غير ذلك من صفاتها
تخالف اعراض الهواء فذلك مسلم لا منازعة فيه فاما المخالفة في اختلاف نفس
الاعراض وان عنى الخصم بالاختلاف ان جوهر الهواء في نفسه يخالف جوهر
النار كان ذلك مستحيلا اذ الجواهر متماثلة وبان في صفوة نفسها اذ كل
واحد منها يجب له التحيز وقبول الاعراض على الجملة ويجوز تقدير قيام اوصاف
النار واعراضها بالهواء فان من اخص اعراض النار حرارتها ولا يبعد ان يحمى الهواء
حتى يصير في مثل حرارة النار وكذلك لا يبعد ان يبدع الله سبحانه وتعالى في الهواء
لون النار اذ ما يقبل لونا يقبل كل لون وكذلك يقبس النار واضطرامها

ما لا يستقل بصورته في الهواء فقد وضح بذلك جواز انقلاب الهواء بجميع أعراض
النار وليس إن ادعوا أن كل واحد منهما ما يجوز على الآخر فإن عاهل ٤٨
الخصم ولكن اتصاف النار بأوصاف الهواء أدل بنبئه إيجاد انقلاب الهواء نارا وعاد
النار فالكلام عليه من وجهين أحدهما أن جملة أوصاف النار أعراض ومن حكم
الأعراض جواز انتفائها واستحالة بقائها ومعاقبة أضدادها إياها فإن
ادعوا ذلك شيئا عاد الكلام معه إلى أحكام الجواهر والوجه الآخر
انقلاب الهواء بأوصاف النار غير مستبدع فقولوا إن الهواء جوهر نحو جوهر
النار من حيث إنه يقبل أعراض النار فإن الذي نعنيه بتماثل الجوهر من أن يجب
لأحدهما ما يجب للثاني ويجوز عليه ما يجوز على الثاني فإذا ثبت تحت كل
واحد من الجوهرين التحيز وسائر صفات النفس ويجوز أن يقبل أحدهما أجناس
أعراض الثاني فهذا ما نعنيه بالتماثل فإن تشبث الخصم عليه بالخلف
في العبارة فقد حصل غرضنا وآل الكلام إلى التسميات فليست هي
المطلوبة لقضايا العقول والذي ظهر دناه في النار والهواء يطرد في جملة
الجواهر وكل ما تمسك به المحققون في إثبات تجانس الجواهر راجع إلى
الأصول التي قدمناها فلا معنى لتكثير العبارات مع اتحاد الطلب
فإن تمسك الخصم باستبعاد فقال يجوز مدرك مخالفة الصخور للماء الجاري
كما يدرك مخالفة السواد للبياض **الجواب** عن ذلك مقتبس من الدليل
الذي قدمناه فإن المخالفة التي خيلت للخصم راجعة إلى مخالفة أعراض
المستجسدات لأعراض المائعات والذي يكشف ذلك أن الذي بان التحيز
غير مستنكر عقلا حتى يضاهي الماء في جوهره ومن ذلك القول في جملة صفاته
وأعراضه وهذا واضح مغن عن الإطناب **فصل** قد ذكرنا أن

الجوهر متحيز ويجوز ألا يوضع التحيز ومعناه وهو مما اختلف فيه عبارات
المتكلمين فقال القدماء المتحيز هو الموجود الذي لا يوجد بحيث وجوده مثله
٤٩ وهذه العبارة مدخولة وإن أطلقها شيوخ الأئمة فإن العرض إذا قام بمحله
لم يوجد بحيث وجوده عرض مثله إذ كل ما يلتزم الأعراض تضادا أن
ثم العرض مع ذلك غير متحيز فبطل تفسير المتحيز بما سبق والأوضح في ذلك عبارات
ارتضاها القاضي رضي الله عنه فمنها أنه قال المتحيز هو الجرم ولا معنى له
سواه وقال إنما هو الذي له حظ من المساحة وقال أيضا هو الذي لا يوجد
بحيث وجوده جوهر وفي التصريح بذلك احتراز من التقضي بالعرض وقال أيضا هو
الموجود الذي يمنع أن يوجد بحيث وجوده مثله من غير تضاد والعبارات وإن
اختلفت فالمطلوب واحد **فإن قال قائل** ما الحيز فقد قال بعض الأئمة إنه
تقدير مكان ولم يرد بذلك أن الذي يلاقي جوهرا فردا من الحيز تقدير مكان له
فإن ذلك يوقع موجودا والحيز إنما هو تقدير غير موقع بل معناه أنه مكان للجوهر لو
تقدر وأحسن ما قيل في الحيز أنه المتحيز بنفسه وقد سبق معنى المتحيز
ثم لا تعد إضافة الحيز إلى الجوهر كما لا تعد إضافة الوجود إليه **فإن قيل**
التحيز عندكم من صفات نفس الجوهر ثم تنكرون على من زعم أنه من صفات
المعاني وأن الجوهر إنما يتحيز لكون من الأكوان وهو الذي يوجب تخصيصه ببعض
الجهات **قلنا** التحيز من صفات النفس والدليل عليه وجوه من الكلام أحدها
أن المعني بالتحيز عندنا الجرم وكونه جرما لا يختلف وإن اختلفت ألوانه وأعراضه
فلو كان هذا الحكم ثابتا موجبا لعرض لوجب أن يثبت له حكم الاختلاف عند
اختلاف الأكوان فلما لم يختلف كونه جرما دل أنه ليس من موجبات
الأكوان والاختصاص بالجهات لما كان من موجبات الأكوان كان في حكم الاختلاف

وما يستدل به انه لو كان صفة النفس لما تميز عن صفة المعنى بان النفس لا تعقل
دون صفة النفس ولا تعقل الصفة دون النفس وصفة المعنى يجوز تقدير
النفس دونها عقلا وسوى هي الصفة من صفات النفس والمعنى في ذات الله ٥٠
فاذا وضح ذلك اعتبرنا التحيز المتصور بكون الجوهر متحيزا فوجدناه لازما للجوهر
حتى لا يقدر الجوهر خارجا عن التحيز حالا ولا يقدر خارجا عنه بوجه ثابتا **فان**
قيل فاجعلوا علم البارئ من صفات نفسه من حيث لا يجوز تقدير عدم العلم مع
بقاء الذات **قلنا** ليس كذا الرسم فيما نحن فيه فان عدم العلم ما امتنع لصفة
الذات وانما امتنع لقدمه واستحالة العدم عليه والذي يوضح الحق في ذلك انه لا
يتصور العلم بحقيقة الجوهر مع الجهل بتحيزه ويتصور العلم بحقيقة ذات
القديم مع الجهل بعلمه **فان قيل** فالجوهر لا يخلو عن كون فما لا يخلو عن
وصف التحيز **قلنا** هذا غير لازم فان التحيز وصف واحد ويلتبس لزومه
ما ليس لنفس وليس كذلك الكون فانه يطلق على احايين مختلفة وليس يتعين
فيه مخصص ولو رد الكلام فيه الى التعيين لم يوصف بكون من الاكوان الا
ويجوز تقدير عدمه مع بقاء الجوهر والكون يوجد مثله بدلا منه او يوجد
ضده فاندفع السؤال في ذلك الا ان الزمنا السائل اعتبار العلم والادلة في حق
المجمع [illegible] الالوان فيستقل الجواب انه لا يتعين لمفارقته الجوهر علم حتى لا
يجوز تقدير مثله على انه يجوز في الجملة تقدير احدهما دون الثاني في حال وان
لم يجز في كل حال **ومما يستدل به** المحققون ان قالوا التحيز لم يدرك علي بوجه
[illegible] الذي هو وصف لازم ولم يثبت انه معلول بعلة في غير موضع
الطلب حتى يحظر د العلة عند حصول المعلول ولم يعلم التحيز اضطرارا
وكل وصف لم يقتضه دليل ولم يعلم اضطرارا لم يعقل [illegible] احالة في

احالة في العقل والتسلسل الى ما لا نهاية وهذا محال فالمعلوم لو قال انما تعلم العلم
لعرض غير العلم ذا العلم يتوقف فيه فيبطل ما لا تعبه [illegible] العلم واثباته
٥١ هو المؤثر وليس المعنى المدعى من غير ضرورة ودليل اولا من معنى [illegible]
يتسلسل العواقب حتى يخرج عن الضبط وهذا من اركان ادلة الكلام
وسنستقصيها في كتاب الصفات ان شاء الله **فصل** الجوهر الفرد لا
شكل له ولما اختلف الاصوليون في تشبيهه ببعض الاشكال فقال
بعضهم هو اشبه بالمدور وقال اخرون هو اشبه بالمربع وشبهه اخرون بالمثلث
واشار القاضي في بعض كتبه الى اختيار شبهه بالمربع من حيث تركيب الجواهر
الفرد خط مستطيل والمدور لا يتاتى فيه ذلك الا بخلل وفرج والذي اختاره
في نقض النقض ابطال هذه الاقاويل بجملتها فانه اذا ثبت ان الجوهر لا شكل
له فلا معنى لتشبيهه بذي شكل فان ما يشبه شيئا اشتمل اذا حقيقته
المشبهين تقتضي ذلك على ما سنشرحه ان شاء الله فلم يستقم نفي الشكل مع
التشبيه ولكنه قال الجوهر ليس بشكل ولا يشبه شكلا بل هو جزء من
شكل اذا انضم اليه غيره تم الاشكال عند تقدير الانضمام يكون جميعا
فان قيل اذا جاز ان يثبت لتحطم المساحة على تقدير انضمامه الى غيره
وان لم يكن ممسوحا في تفرده فيجوز ان يطلق مثل هذا القول في الشكل **قلنا**
الجوهر الفرد لا حظ له في المساحة غير موقوف على انضمام غيره اليه
وله قدر عند انه ليس بقدره بعض والجوهر بقدر الجوهر **فصل** الجوهر
غير مفتقر الى مكان اذ لو افتقر اليه لكان مكانه جوهرا ثم يتسلسل القول في مكانه
ومكان مكانه فيجوز عليه المكان ولا يحتاج له **فصل** الجوهر بانفراده
متحد وذهب النظام الى انه متحد ذا لا محالة لا اعراض عنده بانفراده
وهذه المسألة تتعلق بالتي قبلها وهي ان الجوهر عن الاعراض فان نفى

المعمم الكلام عليها اشتغلنا الكلام قال المجهول ان فساد ما قاله النظام
معلوم من صوره فانا نضطر الى ان الذي حمينا معه الخطاب هو الذي ٥٠
فاتحاب في الخطاب ولا نقول فاطبه الشخص الواحد منزله منقطع خطاب
ويورثه على مخاطبين فهذا مذهب النظام والذي قال الله تعالى الى له
حي ميت ولا الموت حتى قال الذي مات غير الذي كان حيا قبل موته ومن ذلك
القول في جملة الاعراض ويلزمه ايضا ان يجوز ان يكون الشخص قطع ما بين ما فيس
بالمشرق والمغرب بان توجد بالغدي اقصى المشرق ثم يوجد الله في الحال
الثانية في اقصى المغرب وطرد ذلك في اخلاف الصور ان ثم نقول قال الذي يحمل
جواز استمرار الجوهر في وجوده وما المانع ليجوز دوامه فلا يرجع الى محصول
عند هذه الطلبة فان عارضنا بالاعراض فسنتكلم في استحالة بقائها وفي
العود فيها وفي الجواهر عند ذكرنا البقاء والثاني ان شاء الله **فصل**
ما صار اليه اهل الحق ان الجواهر لا تتداخل ولا يجوز وجود جوهر بحيث دار
جوهر آخر وان الحلول في التحاور وتداخل الجواهر واختلاطها فالمعنى بذلك
تجاورها **وذهب النظام** الى تجويز تداخل الجواهر وقال اذا تحيزت
جملة فيجوز وجود جملة بحيث وجودها فهذا الذي قاله فيه من مخالف
الضرورات فانا بالضرورة نعلم ان جملة بحيث وجود جملة لم تكن جملة واحدة
اولى من جملة ويلزم على طرد ذلك تجويز وجود جملة اجزاء العالم في حيز
خردلة وهذا الاسمى النساء على ان نقول اذا انتسق ما قبله مما ينعكس
ان يكون الخردلة التي نشاهدها قد داخلتها اجزاء لو عدم تداخل لكانت
جبالا ثم من جوز تداخل جملتين يجوز انعكاسهما بعد تداخلهما فاذا امكن
ان يكون الخردلة الواحدة قد داخلتها اجرام لا تحصى فيبقى ان يجوز ان ينفصل
منها الاجرام الكثيرة ونحن نعلم ان من اضطر خروج اصعاف جبال العلم

من حيز ذلك من غير ان يحدث حادث فعلى هذا السؤال ثم **نقول** اذا قامت جملة
بجملة سوادا وفرضنا في حيز جملة واحدة افيصير سوادا ام نرى
في الصفين جميعا فان زعم الخصم انه ما نرى على الصفين فهذا جحد الضرورة
٥٢ ولئن عم على انها نرى على احد الصفين فليس احدهما اولى من الاخر **فان قال**
السواد والبياض متضادان فكان ذلك غير مستقيم فان العرضين انما يتضادان
على المحل ولانهما داخلين على المتحيز والجملتين وان تداخلتا فهما جملتان اذ لم
يعدم احداهما **فان تجاهل متجاهل** وزعم ان الجملتين صارتا واحدة لم نعرف
عدم احداهما كان ذلك ابعد من كل ما طولبوا به فانه لم اذا التقى الجملتين
لما الوجود ثم لم ينتف وجود احداهما فكيف تنتفي جملة وانتفاء اخرى ثم **نقول**
هذه الجملة المشاهدة هي الداخلة او المدخول فيها ام غيرهما او هي الداخلة
والمدخول فيها معا فان كانت هي الداخلة فاين المدخول فيها اذ لم تعدم وان
كانت هي المدخول فيها فاين الداخلة وان كانت جملة غيرهما فاين الجملتان
وان كانت هي هما فكيف يكون الواحدة اثنتان ولا معنى للاطناب في مثل هذا
الباب فان بنى النظام معضلة على نفي المماسة عن الجواهر لعلنا الكلام
معه فانا نبنيها بالبناء ثم **نقول** لو سلمنا للملحد الاولى جدلا لم يكن في تسليمها
اسناد يمكن في هذه المسألة فانا نقول لم جوز وجود جملة لا سيما وهي
متحيزة بحيث وجود جملة مثلها فبطل ما قاله على المنع والتسليم **فان
قيل** فما وجه استحالة تداخل الجواهر فاوضحوا لنا المانع من ذلك **قلنا**
ان سألتمونا الدليل فقد قلناه مدفعنا ما قدمناه فمنع وان زعمتم بالاسم الطهارة
موجبا لامتناع التداخل بمنزلة العلة للمعلول فاعلموا ان هذا الامتناع
ما كان العلل لعلة وليس جملة الاحكام معللة بل هي منقسمة فمنها ما يعح

٥٤

لعللها ومنها ما هو قطعا ولكن لا نفي لعليتها وكل ما يرجع إلى الاستحالة
والامتناع فلا يعلل قطعا ويخرج من ذلك أن المعنى لا يعلل والناشئ من الأحكام
ينقسم إلى ما منه ما يعلل ومنه ما لا يعلل على ما سيذكر إن شاء الله عز وجل
وذهب المعتزلة إلى أن المعنى الموجب لامتناع التداخل التحيز وهذا باطل
عند أهل الحق إذ لو صح لجاز تداخل الأعراض من حيث لا تحيز ولجاز هذا الوصف
دون الرب تعالى الحق لاستحالة تحيزه **فصل** فإن قال قائل هل ينقسم كل خط
ينقسم قلنا كل خط تركب من شفع ينشطر بنصفين إذا انقطع عدد الأجزاء وكل
خط تركب من وتر فلا نصف له إذ لا يعقل تنصيف الجوهر الفرد ويخرج
من ذلك أن الخط الذي هو طول بلا عرض عند أهل التنصيف إذا تركب من أفراد هي
بالعدد ولو زوجي وتر فكل ما في الجهة أحد الجزئين من الآخر فصل أحد الجزئين
عن الأخرى **فصل** فإن قيل هل يتركب محيط دائرة من خط مركب من
أفراد جواهر قلنا إذا كان الخط من أفراد جواهر فقد اختلف أهل الكلام في
جواز تقديره محيطا فذهب بعضهم إلى امتناع ذلك ولتعيد النسبين أحدهما
أن كل خط مستطيل ذي عرض لو أدير لتشنجت بواطن الخط وتفتحت
ظواهرها وذلك لا يتصور في الجواهر إذا كانت أفرادا إذ لو سامتنا مثل ذلك
لدامت بين الجوانب الأفراد من الجواهر وهذا ما لا سبيل إليه والذي
يوضح ذلك أنا لو قدرنا ظاهر الخط المحيط بخيط وقدرنا باطنه لزاد الخيط
المنطبق على الظاهر على الباطن وهذا يصرح بأن التفاوت فيما بينهما في الزيادة وذلك
محال فإن كان محيط الدائرة أجزاء صغيرة في عرض المحيط لم يتوازن أعدادها
ظاهرا وتقل أعداد الباطن منها والذي اختاره الأستاذ أن الخط الواحد
يجوز تقديره محيطا وإن لم يكن له عرض وهو الصحيح فإنه لو لم يتركب خط

٥٥

عريض فإن العريض خطوط متضامة بعضها إلى بعض إن أحكام أفرادها وهذا
واضح لمن تدبره **فلو قال قائل** بم تنكرون على من يزعم أن الخط الواحد إذا
كان طولا بلا عرض فلا يدور وكذلك لو انضم إليه مثله مع توازن الأجزاء
وتقابلها وإنما يدور الخط إذا وقع على متصل كل جزء من الخط الأول جزء
من الخط الثاني فعند ذلك إذا ابتدأ يتفرج من ظاهره لو وقع جواهر الخط الثاني
على فصل جواهر الخط الأول في هذا غير سديد فإنا نقول إذا أدرنا الخط
الذي نعتموه فلا يخلو الخط الأول إما أن يتفرج في نفسه وتسد الخط الثاني
فرجه أو لا يتفرج الأول في نفسه فإن لم يتفرج الأول في نفسه فلا حاجة إلى
الثاني إذا وثبت مقصد تام للمسألة وإن تفرج الأول في نفسه فما معنى تفرجه
فإن كان المعنى بتفرجه أن يتلاقى الأطراف من باطن المحيط وينفتح من ظاهره
فهذا تصريح بالتجزئة وإثبات الطرفين وإن كان المعنى بالتفرج أن يتفرق أجزاء
الخط الأول في نفس أفرادها لتسد جواهر الخط الثاني الأجزاء الخالية فتقع
على الضرورة كل جزء بعد جزء ويعود المحيط إلى خط واحد وأما
ما تمسكوا به أولا من التشنيج والتفتح فلا محصول له فإنه لو لزم للزم مثله
في الخطين فالتشنيج لما لا طرف له ٥ وأما ما ذكروه من أن مساحة الظاهر
تزيد على مساحة الباطن فهو وهم وذلك أن المحيط على أي وجه تصور لا يبرأ
ولكن يتبدل مساحته أن ينطوي عليه محيط فإذا أدير خيط بظاهره فإنما
كان ذلك الخيط لاتساع موقعه لا لزيادة ظاهر الخط الأول على باطنه
وللمسألة بقية تتعلق بالأكوان **فصل** اعلموا أن للجوهر صفات واجبة
وصفات جائزة فأما الواجب له فالتحيز ووجه قبول العرض وذكر بعضهم القيام
بالنفس وأباه بعض الأصوليين وسيعقد في ذلك بابا إن شاء الله وأما الجائز

على الجوهر موجود اعيان الاعراض فيه واما حدوثه ووجوده فراجعان
الى نفسه وليس صفتين زائدتين وان اثبتنا الاحوال فان قيل فما الذي يستحيل على
الجوهر يستحيل خروجه عن شغل بعينه في وقت قبوله الاعراض بجنسه فان قيل او يصح ٥٦
ما يجوز قيامه من الاعراض بالجوهر الفرد قلنا كلما يقوم بالجوهر مع غيره
يقوم به اذا انفرد الا المماسة ففيها كلام وتفصيل يأتي الشرح عليها في
الاكوان ان شاء الله ثم ان كان الجوهر غير موصوف بالحياة فيقوم به ضد
الحياة ولون وكون وطعم وريح هذا اذا قلنا انه لا يخلو عليه ولو قامت الحياة به جاز
ان يقوم بالحي اجناس من الاعراض كالعلم او احد اضداده والارادة او
احد اضدادها والادراكات او اضدادها على ما سنشبع القول فيها في الاعراض
ان شاء الله وهذه جملة وجيزة تحيط بالمقصود من احكام الجواهر ونحن الان
نخوض في تمهيد حدث العالم ونسنده الى اصول منها اثبات الاعراض ومنها اثبات
حدثها ومنها اثبات استحالة تعري الجواهر عنها ومنها ايضاح الرد على من يثبت
حوادث لا اول لها فاذا ثبتت هذه الاصول فيعلم قطعا ان ما لا يخلو عن الحوادث
لا يسبقها وما لا يسبق الحوادث حادث فهذه اصول حدث العالم واولاها
بالتقديم اثبات الاعراض فان الكلام في احكامها فرع ثبوتها **القول في**
اثبات الاعراض اعلموا عصمكم الله ان العرض يستعمل في اطلاق اللغة على ما لا
يدوم مكثه ودليله يدل اليه من كتاب الله منها قوله تعالى يريدون عرض
الدنيا فوصف الدنيا من حيث انها لا ثبات لها ولا دوام بكونها عرضا وقال
تعالى مخبرا عن عاد وقد اظلهم العذاب قالوا هذا عارض ممطرنا وعنوا
بذلك انه سحاب يسار به ويتقشع عنا كالذي عهدناه من كل سحاب والعرب
تسمي الاعراض التي لا تثبت لها اعراضا فان قيل فما المعنى بالعرض في

29

اصطلاح المتكلمين قلنا اختلف عبارات اهل الحق في حد العرض وجملتها
راجعة الى محصول واحد فمنهم من قال العرض ما يستحيل بقاؤه وجوده وهذا يعم اجناس
الاعراض وينفي عنها ما ليس منها اذ الجوهر ما يستحيل وجوده والرب تعالى
٥٧ يجب له البقاء وكذلك للصفات فاطرد الحد في طرده والعكس في عكسه وانما
عرف صفة الاعراض في هذا الحد لان ... المعتزلة ادم اصلهم القول ببقاء
معظم الاعراض ... وعبر بعض الائمة عن حد العرض فقال هو الذي يقوم بغيره
ويخرج من الحد الجواهر ولا يندرج فيه صفات الباري سبحانه وتعالى فانها لا
تقوم بغيرها ولو قلت العرض ما يقوم بالجوهر كان اوضح ولا يستقيم ذلك

على اصول المعتزلة فانهم اثبتوا الاعراض في العدم غير قائمة بالجواهر فان زادوا
في الحد وقالوا العرض ما يقوم بالجوهر في الوجود فيبطل بعض ذلك لانه يبطل
بعضهم قولهم في الجوهر انه المتحيز في الوجود على انهم اثبتوا اعراضا في الوجود
لا تقوم بمحال منها ارادة الله وكراهته وقوله كن للحوادث على مذهب
البصريين منهم ومنها الفناء الذي هو ضد للجواهر وعبر بعض الائمة فقال العرض
ما كان صفة لغيره وهذا يأباه المعتزلة ايضا لقولهم ان الصفة والوصف

يرجعان الى قول الواصف وليس العرض صفة لمحله على اصولهم وسنتكلم في
ذلك بالغا ... عند فراغنا من اثبات الاعراض والرد على منكريها ان شاء الله
والاسلاميون باجمعهم اثبتوا الاعراض على الجملة وان اختلفوا في التفاصيل
ولم يخالف في اصل اثباتها من المنتمين الى الاسلام الا ابن كيسان الاصم فزعم
ان العالم كله جواهر وعن النظام انه قال الجواهر غيرها الاعراض وهي
هي باعيانها الا الحركة فانها عرض على الجوهر وليس على الجوهر ...
طوائف من الدهرية ونفاة الصانع الى نفي الاعراض وطرق الادلة عليهم شتى

فمهما يقول اذا اختص الجوهر بجهة من الجهات على التعيين فيجوز في
العقل تقديره مختصًا بغيرها فلا يخلو اختصاصه بما اختص به اما ان يكون له
مقتضٍ وموجب او يستند لا الى غير مقتضٍ فان كان له مقتضٍ فلا يخلو اما ان يكون
موجب هذا الحكم نفس الجوهر او معنًى زائد عليه فان كان موجب هذا الحكم
نفسه كان ذلك لمحالًا من اوجه منها ان هذا الحكم لو ثبت للنفس للزم ما دامت
النفس اذ الموجب لا يزول مع بقاء الموجب ولو كان ذلك لما كان بعض الجهات اولى
من بعض اذ اضافة النفس الى بعضها كاضافتها الى سائرها ولو كان ذلك لكان حصول
الجواهر على حيز واحد من حيث تماثلت فلو اوجب واحد منها اختصاصًا لاوجبه
سائر الجواهر وكذلك لا يفضي الى المحالات هو الذي يوضح ذلك ان الاختصاص
بالجهات يختلف ونفس الجوهر لا يختلف وهذا القسم ظاهر البطلان ولا معنى
للاطناب فيه فاذا بطل ان يكون المقتضي نفس الجوهر **فلو اعترض معترض**
فقال الجوهر يقتضي الاختصاص على الجملة وان كان حكم الاختصاص يختلف
فان الحياة تقتضي صحة قيام الاعراض المختلفة **وهذا ليس باعتراض** على موضع
الالزام فان الذي رمناه ورمنا الموافقة فيه وسمّاه المعترض للاختصاص جملة
معينة معلومة فعلمنا هذا الحكم بعين الاختصاص له مقتضٍ اولا فان ابى الخصم
له مقتضيًا طولب بايضاحه وان نفى مقتضيه ثبت عليه ما انكره والذي لم يثبته
طرد ضرورتنا فان الحياة وان صححت احكامًا فسبيل لا تخرج من القول بعد اطراد
منها المقتضي وقد زعم الخصم ان مقتضي الاختصاص معنى زائد على الذات قيل
له اموجود هو ام معدوم فان زعم انه معدوم فقد ناقض وتفاوت فان
العدم نفي محض من كل الوجوه على ما سنوضحه ولا فرق بين نفي المقتضي
وبين اثبات مقتضٍ منفي على انا نقول العدم لا اختصاص له ببعض الذوات

دون بعض فكيف يختص بما يجب حكم الاختصاص لبعض الجواهر دون بعض
وكما لا يختص بالذوات فكذلك لا يختص ببعض الجهات اذ العدم ليس يختلف
وليس كالاكوان التي يثبتها مختلفة فيختلف مقتضياتها وهذا بين لا خفاء به
وان اثبت الخصم مقتضيًا موجودًا فيجب ثبوته وقيل له امتحيز هو قائم بنفسه
ام غير متحيز فان زعم انه متحيز فالذي اثبته جوهر وكانه يقول انما اختص
جوهر بجهة لجوهر اخر وهذا واضح البطلان فان الجوهر الذي قدره يجوز
تقدير عدمه مع بقاء اختصاص الجوهر الذي فيه الكلام ثم ليس بعض الجواهر
بالاقتضاء اولى من بعض اذ هي متماثلة ويلزم من ذلك ان يقتضي الجوهر بنفسه
اختصاصًا من حيث انه جوهر وهذا يعود الى القسم الاول وايضًا فان الجوهر
الذي قدره موجبًا يجوز تقدير بقائه مع زوال اختصاص الجوهر الاخر بالجهة
المخصوصة به ولا يزول الموجب مع بقاء الموجب وان زعم الخصم ان المقتضي ليس
من جنس الجواهر وهو غير متحيز فقد اثبت العرض فان خالفنا بعد ذلك في قيامه
بالجوهر فهو يسلم الاصل ومخالفة في التفصيل ونتكلم في قيام العرض
بالجواهر اذا انتهينا اليها **وان زعم الخصم** ان الجوهر انما اختص بجعل جاعل
فقال لا بد للفاعل من فعل وكل فعل شيء وذات فما فعل الفاعل في موضع كلامنا
فان تحاملوا وقالوا المعقول ان الجوهر في اختصاصه كان ذلك جاريًا عن المحض
فانا وضعنا الكلام في جوهر بعد وجوده واستمر بقاؤه وهو قديم عند مخالفنا
والباقي الموجود لا يتصور ان يفعل من غير تقدير عدم وعود ولو جاز تقدير
فعل من غير تجدد لجاز ان يكون جواهر العالم فعلًا لنا وان لم يتجدد بنا ثم انا في
عرضنا ان نعرف خصمنا بان العالم مفعول وله فاعل **وان زعم الخصم** ان
الفعل اختصاص الجوهر لذاته فقد اثبت اختصاصًا معقولًا وهو الكون الذي

شبهة فإن زعم الخصم أن كون الجوهر مختصاً من أثر قدرة قادر وهو
حال يثبت بالقدرة من غير إثبات عرض موجب له فالجواب عن ذلك من أوجه
أحدها أن نقول قد ذهب معظم المحققين من المتكلمين إلى نفي الأحوال وهذا ٦٠
الأمر الذي يسمونه الحال إما أن يكون زائداً على ذات الجوهر وإما أن يكون عين
الجوهر فإن كان عين الجوهر كان محالاً لأن الجوهر باق ومستمر الوجود عندنا
قديم عند خصومنا فاستحال أن يكون ذاته من أثر القدرة وإن كان الأمر الذي
يسمونه زائداً على ذات الجوهر فلا يخلو إما أن يوصف بالعدم أو يوصف بالوجود
فإن وصف بالعدم فهو نفي محض فلم يثبت للقدرة إذاً أثر وإن وصف بالوجود
فهو العرض الذي رمنا إثباته وأما القدر حال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم
فلا محصول له على أنا نقول اتفقنا نحن وخصمنا أن ثم قادراً مدبراً
للعالم ومن أثبت الأحوال لم يرد أنها تسمى بأنه وثبت أخرى إذ لا معنى للحدوث
إلا هذا وهو أن يسمى المعلوم ثم يؤثر القدرة في إثباته فهذا حقيقة الحدوث
وسنبسط القول في الأحوال عند انتهائنا إليها إن شاء الله فهذا الكلام
في إبداء الدليل وهو إذا سلم لنا الخصم أن اختصاص الجوهر ببعض الجهات
لا يثبت إلا لمخصص فلو قال ثبت هذا الحكم من غير موجب ولا مخصص ولكن
هذا الوصف من نفس الجوهر ولا معنى فالكلام عليه من وجه آخر وربما يعتقد
الخصم كلامه بأن يقول قد اعترفتم بأن كون الجوهر في أحد الجهات من الجائز
فإذا اعترفتم بأن ذلك من قبيل الجائز فقال لكم إنما كان ذلك ما كان بجوازه
وقد سئل شيخنا رضي الله عنه في النقض عن هذا السؤال مسلك فقال
المفتقر إلى ثبوت الأحكام مع استواء المقتضيات يعني من جهة الجوازات وأنا
لو قدرنا جوهراً قديماً كما قدره الخصم وكان مختصاً بجهة واحدة

أبداً من غير أول لو قدرناه زائلاً عن جهته متحولاً عنها في وقت مخصوص مع كون
ذلك قبله وبعده ممن زعم أن الحكم الذي زال في هذا الوقت المخصوص مع
جواز أن يستمر ويدوم ومع جواز أن يقدر زواله بعده أو قبله من غير مقتض
فقد ناكر المعلوم بديهة وسنوضح ذلك بأمثلة وذلك أنا نقول يستحيل ٦١
كون جوهر واحد في جهة مخصوصة ليستحيل كونه غيره وإن أنكر الخصم ذلك
قطع الكلام عنه فإنا نعلم اضطراراً استواء وجه الجواز في الجوهرين فإذا
ثبت ما قلناه فيلزم الخصم على طرد ما قاله أن يقول إذا اختص جوهر
بحيز بلا مقتض ومع اختصاص ذلك بوقت دون وقت فيجوز أن ينضم جوهر
إليه ثم لا يزال يقول انضمام الجواهر حتى يتركب على هيئات البناء ثم يوضع
على بنيته الجدار ثم يسقف وسوى كل ذلك بوقت دون وقت في
بعض جواهر العالم مع سدد هائه أماص السنين والحقب ويكون كل ذلك
بلا مقتض ولا موجب والخروج إلى ذلك جحد البداية وهذا أوضح السبل
وأجاب بعض الأئمة عن أصل السؤال بما دفعه وهو يستقل بنفسه دليلاً
في إثبات الأعراض فقال إذا رأينا الجوهر ثابتاً ثم رأيناه مضطرباً متحركاً بعد أن رأيناه
غير متحرك إلى جهة ثم رأيناه تحرك إلى جهة أخرى فهذه كلها نعرفه بضرورة العقل
نعرفه بديهة وكذلك القول في الذي رأيناه أبيض ثم اسود ويطرد ذلك
في جملة المعاني فإن أنكر الخصم درك التفرقة قطع الكلام عنه وإن اعترف بما
نبأنا عليه فهو غرضنا قلنا أبطل التفرقة بين الشيء ونفسه إذ الشيء لا يخالف
نفسه فدل أن التفرقة المعلومة ضرورة راجعة إلى موجود زائد على ذات
الجوهر والذي يوضح ذلك أن من أصل الخصم أن الجوهر في زواله على حالة في
سكونه فلو رجعت التفرقة إلى نفسه لأدركت التفرقة في دوام سكونه ولساغ

مخالفة الشيء لنفسه فلما اختصت هذه المخالفة بحالة مخصوصة دل ذلك
على زائد على ذات الجوهر هذا من أقوى الأدلة في إثبات الأعراض ووجه
النقص في هذا السؤال أنا إذا قدرنا أن نفس أحدنا والأحكام ترجع إلى زائد
الذوات فلا يسع الخصم مخرج لقوله أن الأحكام تثبت للعلل فإن عين ما
أثبته هو العرض الذي نطلبه فلا يسعه بعد ذلك قطع الموجب والمقصود
بعد الاعتراف بإثبات ماهية النزاع وقد سلك بعض المتكلمين في الجواب
طريقة أخرى فقال هذا التعليل بالنفس والمعنى لاختصاصه بوقت دون
وقت وجوهر دون جوهر ولو كان تحيز الجوهر لا لنفسه ولا لمعنى لما
كان لا للنفس ولا للمعنى أولى بحال منه بأخرى وهذا افتقر عندي
فإن الخصم نفى التعليل ولم يقصد أن يجعل التحيز علة فلزمه أن يحصر ذلك
بحال أو ذات والأولى الاكتفاء بما قدمناه **فإن قال قائل** ستردون على
من زعم تحيزه لعلم عالم اختصاصه بما قلتم هذا باطل من وجه أحدها
أن العلم لا يؤثر في المعلوم ولا يقتضي له وصفا بل يتعلق به على ما هو عليه
من صفته ولذلك يتعلق العلم بما يصح أن يكون أثرا وبما لا يصح أن يكون أثرا كالذوات
الواجبة التي لا مفتتح لها ولا يجوز تقدير زوالها والقدرة لما كانت مؤثرة
اختص تعلقها بالحوادث والذي يوضح ما قلناه أن الواحد لو علم
اختصاص جوهر بجهة فيجوز تقدير استمرار الاختصاص للجوهر مع زوال
العلم على أن الخصم إن أراد بالعلم الذي هو خصوص علوم الأجسام فما من علم
إلا ويجوز تقدير انتفائه مع بقاء معلومه وإن أثبت الخصم علما قديما لعالم قديم
فقد أثبت الصانع ثم نقول قد تساندت الأدلة القاطعة أن نفس أحدنا والأجسام يؤول
إلى ذوات فتثبتوا الذوات وهي التي نسميها الأعراض ثم علقوها بأي شيء

سؤال آخر فإن قال قائل العرض عندكم إذا قام بجوهر فقد اختص به مع
جواز أن يختص بغيره فلا تخلوا إما أن تقولوا إنه اختص به لمخصص فيلزمكم
مثل ذلك في الجوهر المختص بجهة من الجهات وإن قلتم إن العرض اختص بمحله ٦٢
لمعنى لزمكم تجويز قيام المعنى بالمعنى ثم يتسلسل القول فيه وقد اختلف
طرق المحققين في الجواب فصار صائرون إلى أن العرض يختص بمحله لنفسه
وربما نصه شيخنا في بعض كتبه وهذا القائل يقول إن العرض المختص بمحله
لا يجوز تقديره في غير محله ولو قدر لا يعاد إلا في محله ويمتنع هذا
القائل بمثلين في محلين من جنس أحدهما كل واحد من العرض يحلم لا يجوز
على الثاني ولا يتحقق التماثل الجمع المتساوي في جميع صفات النفس ومن سلك
هذه الطريقة هان عليه دفع السؤال فإنه يقول للخصم لا نسلم لك في
الجوهر ما قلت في العرض إذ لو قلت يختص الجوهر بجهة لنفسه للزم
دوام اختصاصه بها ما دام لنفسه وليس الأمر كذلك وسلك بعض الأئمة
طريقة أخرى فقال إنما اختص العرض بمحله بقصد قاصد إلى تخصيصه بمحله
ولو قصد إلى تخصيصه بغيره لكان وقد ثبت اختصاص العرض بمخصص وهو القصد
في تخصيصه وليس يتحقق ذلك في الجوهر فإنه في حال بقائه لا يتعلق القدرة
ولا الإرادة به وليس للعرض حالة بقاء بل يحدث ويعدم في الحالة الثانية
فإن قيل إن استمر لكم الفرق في بقاء الجوهر فما قولكم في أول حال حدوثه وهو
عند ذلك مقدور عندكم فقولوا إن مقتضي اختصاصه بجهة في الحالة الأولى
القصد كما قلتموه في الأعراض **الجواب** عن ذلك من وجهين أحدهما أنه إذا ثبت
للجوهر اختصاص في حالة يستحيل إضافة الاختصاص فيها إلى القدرة والقصد
وحكم الاختصاص في الحالة الأولى حكم الاختصاص في الحالة الثانية فإذا

64

خرج اخذ الاختصاص عن اقتضى القصد والذي هو مثله خارج عن اقتضى
القصد وليس للعرض حال تنبئ على ابطال القول لو كان اختصاص الجوهر بالجهة في
الحالة الاولى من اثر قصد القادر لدام ذلك مع دوام الدوام ولم يزل الا بطارئ
حادث وسوء مستقر وهذا ان كان الوجود في الذي يجوز بقاؤه لما كان من اثر
القدرة لم يزل من غير ضد ينفيه واختصاص الجوهر بالجهة الاولى من واقتضى بعرضها
وهذا واضح في انفطاره وقد ذا تقوم من لم يحصل فقال الجوهر في حال حدوثه
يختص بجهة من غير كون ثم يثبت الاكوان بعد الحالة الاولى وانما اقتضى الجوهر
في حال حدوثه الى كون ثم يفتقر الى قصد بخلاف العرض فان الجوهر يجوز بقاؤه
وتقوم به المعاني والعرض يستحيل بقاؤه ويستحيل قيام المعاني به فافتقر
الى الكون وانما زل في هذا السؤال من قول المتكلمين ان الجوهر في الحالة الاولى
ليس بمتحرك ولا ساكن وسنبسط القول في ذلك في الاكوان ان شاء الله عز وجل
فان قيل اذا اعدم الله جوهرا عندكم ثم اعاده فقد ثبته ووصفه بمثل
ذلك المعنى قلنا ذهب بعض المتكلمين الى ان المعاد معاد لمعنى وهاولاء
منعوا اعادة الاعراض من حيث استحال قيام المعنى بالمعنى والطريقة المرضية ان المعاد
ليس لمعنى وانه على ذات المعادات اذ المعاد هو الذي ابتدي اولا والعينه لم
يعوا صفته وبعدم العدم لا يقتضي له صفة فان العدم نفي محض لا اقتضاء له
ولكنه لما اعيد سمي معادا ولا معول في الخلاف على الالقاب وانما المعطل
المعاني في الاعادة انه خلق كالفطرة الاولى والذي يوضح ذلك ان من
راى جوهرا ثم غفل عنه فعدم واعيد في الحالة الثانية فراه الذي رآه اولا فقطع
بانه هو ولا يدرك تفرقة وليس كما لو راه اسود ثم ابيض **فان قيل** فقد جعلوا
التقدم معنى فانه لا يثبت للحادث اولا ثم يثبت بعد زمان منبسطا وكذا وصف

فافتقر الى قصد

33

65

البقاء يثبت في الحالة الثانية وقلنا سنوضح القول في ذلك عند كلامنا في
البقاء والباقي **فصل** اعلموا ارشدكم الله ان هذه الدلالة لا تستقيم على
اصول المعتزلة وقد قال ابو هاشم لا دليل على اثبات الاعراض سواها وعن ان
توضح ان الدلالة لا تستمر لهم ولصدهم عن التمسك بها معتقدهم الفاسد في بعض
ما ذكره من المواقف يختص بابي هاشم وبعضه يعم معظمهم وبعضه يشملـ
جميعهم فاما الذي يخص ابا هاشم رحمه الله نفي العجز ولم يثبته معنى وزعم
ان العجز يعبر به عن انتفاء القدرة ولو ساغ ذلك لساغ طرده في جملة المعاني
حتى يقال السكون يعبر به عن نفي الحركة والقدرة يعبر بها عن نفي العجز
وعلى هذا الوجه نفي الموت والشك والالم في قول مع اثبات اللذة واللذة
في قول مع اثبات الالم على ما سنأتي بشرح ذلك في تفاصيل المسائل ومما نفاه
الادراكات فانه زعم ان المدرك هو الحي الذي لا آفة به فصرف الادراكات
الى نفي الآفات ولم يستطع فصلا بين قوله في الادراكات وبين قول من يقول
ان العالم هو الحي الذي لا آفة به تمهده يواقف تعترض على طرد الادلة ومما
يعم معظمهم قولهم ان المعدوم شيء وذات ثم يتصف بالوجود بعد ان لم يكن
متصفا به وبزوال وصف الوجود فيعود الى ما كان عليه قبله ثم لا يتجدد
هذا الحكم عرض وقد ذكرنا ذلك في مسلة المعدوم وهو الذي لا محيص
لهم عنه ومما يعمهم لزومه ويصدهم عن اثبات المعاني بهم انهم اثبتوا الرب عالما بلا
علم وجعلوا الكون عالما من صفات النفس وكذا كان صفة للنفس لزم طرد
العقلية واسقاط القول في ذلك بتعلق بالصفات ونابه ان شاء الله عز وجل
ومما يمنع ابا هاشم من اثبات الاعراض انه يجوز علما لا معلوم له فاذا قال في طرد
الدلالة علمنا الجوهر متحركا ثم علمناه ساكنا كان للخصم ان يقول ...

المتعلمين ولا معلوم لك وانما العجز اثبات المعلوم ويصعب موقع هذا عليه
اذا اورده من وجه آخر فقل الكون عندك يوجب حالا للجوهر الذي قام به
والحال تختلط بها او لا يتطلب له موجب فيستدل الدليل عليه انما يحيط بالمجهول
والشاك ثم نقول لا بد لثبوت هذه الحكمة من مقتض وانا نستقصي ذلك على
اصل ابي هاشم ومن مذهبه ان الحال ليس بمعلوم فما لم يكن معلوما كيف يطلب
موجبه اذ طلب الموجب يتفرع عن العلم بالموجب فاذا اعترف بان الحال لا تعلم
فما لم تعلمه كيف يعلم موجبه وهذا مما لا محيص عنه ومما يتمسك به في نفي الدلالة
المقدمة ان من ادرك انما اجتماع صفة ليست للنفس ولا للمعنى ولا المقتضي وقد
صرحوا بذلك في احكام الصفات فقالوا كون اللون لونا مما ليس للنفس ولا
لمعنى وانما حملهم على ذلك انهم لو جعلوه صفة نفس للزمهم الحكم بان المجتمعين
فيه مثلان فان الاجتماع في صفة النفس يوجب التماثل على قضية اصلهم وطرق
الموافق عليهم شبه ومن قدمنا عنيته **فان قالوا** اثبات الاعراض يتسع عليكم
اذا رمتم اثباتها بتغير الصفات واعتوار التارات وهذا غير سديد ممن
يثبت صفات قديمة لذات يستحيل عليها التغير وهذا الذي ذكره دعوى عن
التحصيل فان من شرط الدلالة اطرادها وليس من شرطها انعكاسها والذي
يوضح ذلك ان حدوث العالم يدل على ثبوت المحدث ولا يدل انتفاؤه على عدمه
وكذلك الاحكام تدل على علم المحكم ولا يدل انتفاؤه على انتفاء العلم وهذا
سبيل جملة الادلة العقلية ومدلولها ويتضح المقصد من ذلك بوجهين احدهما
ان من نصب على شيء دليلا فلو لزم الحكم بان عدم الدليل يدل على عدم المدلول
لكان ذلك نصب دليلين وليس على الناصب دليلا ان ينصب دليلا آخر
سواه والوجه الآخر ان الحكم قد يدل عليه ادلة مختلفة ولا يشترط

انعكاس الدليل اتفاقا والعلة هي التي تتحد ولا يجوز ثبوت الحكم الواحد لعلتين
فلا جرم اذا انتفت العلة انتفى الموجب واذا انتفى دليل لم يدل دليلا آخر ثم دال
لزم انعكاس العلل ولم يلزم انعكاس الادلة ولابن الراوندي سؤال يتعلق
بالصفات ولذلك اذ قال من اثبت لله تعالى علما قديما وزعم انه كان عالما
بان العالم سيحدث واذ لم يكن (علما) انه حدث ثم لما حدث العالم اتصف بانه علم بحدوث
الحدوث فقد اختلف الحكم ولم يقتض ذلك زيادة معنى وسنذكر تحقيق
القول فيه في الصفات ان شاء الله على انا نقول لم يثبت هذا الوصف الذي قلته
الا زيادة وهو الحدوث وعرضنا اثبات زائد على الجملة فاستبان ان الذي الزمه
لا يقدح في غرضنا فانا نروم من الكلام في الجملة والذي ذكره كلام في التفصيل
فان قال قائل ليس الحدوث عندكم ثبت في الحالة الاولى ولا ثبت في الحالة الثانية
ثم لم يقتض ذلك الحدوث معنى وهذا غير سديد فان معظم المحققين صاروا
الى ان الحدوث ينتفي في احوال البقاء وهذا اسد الطريقين فان الباقي هو الحادث
بعينه وما كان عين الحادث لم يكن حادثا فاندفع السؤال **فان قال**
السائل بعدم تمام القدرة بتعلقها في الحالة الاولى دون الثانية قلنا هذا الآن
خوض في احكام القدر ولا معنى للخوض فيه وقد قال الاستاذ ابو اسحق لا
يتصف الباقي بالحدوث والسديد الطريقة الاولى ولكن ان سلكنا طريقه
فسبيل الجواب ان الحدوث لما اختص بالحالة الاولى كان مقتضيه تعلق القدرة
فان الذات ثبتت اولا بالقدرة ولما لم تتعلق القدرة في الثاني لم يثبت حكم الحدوث
فصل من اهم ما يتعلق الاحاطة به ان تعلم ان ضروبا من الاعراض يثبت
ذواتها اضطرارا وتحاول الادلة على اثباتها تحيد عن التحقيق فان المعلوم ضرورة
لا يبتغى نظرا وايضاح ذلك ان الالوان والطعوم على الذات تدرك حسا وتعلم اضطرارا

ان يكون

وكذلك من احس من نفسه لذة ثم احس بعقبها الما وكذلك القول فيما يدرك
من الاعراض بغير الجواهر فان الاصوات المدركة بحاسة السمع والطعوم
المدركة بحاسة الذوق والروائح المدركة بحاسة الشم والحرارة والبرودة
المدركات بحاسة اللمس من جحد هذه المعاني انقطع عنه الكلام وان اسندها ٦٨
وانكر اعراضها للجواهر كان اسادح للهيئة وذلك انا نقول اذا احسسنا
لذة فنعلم ضرورة عدم الالم فنعلم ثم اذا زالت اللذة وبدل الالم فنعلم ان هذا لم
يكن فيه ولو كان غير الذات لكان زواله كذلك كان الذات قبل وهذا لا
محيص لهم منه فاطرده في كل عرض محسوس ٥ ومما يستدل به ان نقول اذا قدر
الواحد على الحركة والتعلق في الجهات فنعلم من نفسه حال القادر زيد بعلو تعطل
عن كونه قادرا وبين كونه عاجزا فهو عالم يعلم اضطرارا ان قدرته قدرة
على مقدور اذ يناقض القول لو لم يكن كذلك ويستحيل ان تعقل قدرة وليس
له مقدور ووضوح ذلك يغني عن الاغراق فيه فاذا وضح ذلك قلنا فلا تعلو
مقدوره اما ان يكون عين الذات واما ان يكون معنى زائدا عليه واما ان يكون
اعدام معنى من الذات واعدام الذات ويستحيل ان يكون المقدور عين الجوهر
اذ الجوهر مستمر الوجود ولا تعلق القدرة الحادثة من الامكان بتجدد وجود
الجوهر ليس بابن فيجدد ويستحيل ان يكون المقدور عدم الذات اذ الذات مستمر
الوجود ولا معنى لتقدير عدمه مع ثبوت وجوده وكذلك يستحيل ان يكون المقدور
اعدام معنى فان العدم نفي محض وليس بامر متعلق القدرة امر على ان فيما ذكرنا الصحيح
بايان معنى قدرنا اعدامه وهو اقصى ما يطلب فثبت ان المقدور هو المعنى الزائد
على الذات فان قيل هذه الدلالة تستمر على اصلكم مع مصيركم الى اثبات
قدرة حادثة لا اثر لها في المقدور ولكنها تتعلق بالمقدور تعلق العلم بالمعلوم

فلا يستبعدوا على موجب ذلك ان تتعلق القدرة بذات الجوهر وان كانت
لا تتضمن اثرا فيه فالجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان القدرة الحادثة تؤثر
عند كثير من ائمتنا في المقدور على ما سنبسط القول فيه في احكام القدر ان
٦٩ شاء الله فاندفع السؤال عن ذلك ومن ائمتنا من صار الى ان القدرة الحادثة لا تؤثر في
مقدورها واليه ذهب شيخنا رضي الله عنه وهو المحقق في السؤال صعب مندفع
ايضا وذلك ان القدرة وان كانت لا تؤثر في المقدور فيتميز للعاقل مقدوره
مما ليس بمقدور له وليس من شرط التميز تعلق الوصف عن غيره ان يكون الوصف
مؤثرا في متعلقه والذي يوضح ذلك ان العلم وان لم يؤثر في المعلوم فيتميز
العالم عن معلومه وان لم يؤثر علمه فيه وكذلك العلم المتمني والمشتهي تعلق
بتمنيه ويشتهي به وان لم يؤثرا في متعلقهما فاذا وضح ذلك قلنا القادر يعلم
قطعا ان قدرته لا تتعلق بجسمه وشخصه كما يعلم انها لا تتعلق بلونه فاذا لم تتعلق
بذاته وجب ان يثبت لها متعلق زائد على ذاته واستمرت الدلالة ومما يتمسك
به ان نقول اذا اراد المريد حركة يده واشتغاله وكره سكنته ولبثه
فان ارادته والكراهية يستحيل تعلقهما بذات من اريد حركته لوجهين احدهما انه
يؤدي الى ان يكره ما يريد اذ قد صورنا ارادة وكراهة وذلك تناقض والوجه
الاخر ان المريد يعلم قطعا انه لم يرد عين من قصد الكلام من ذاته ويستغني ذلك
عما يستغني به في ارادة الحركة عن مريد للسكون وكذلك نعلم ان ارادته
حركة زيد لا تتعلق بذاته لذاته على الاختصاص وكذلك يستعمل ذلك في الامر والطلب
والاقتضاء فنقول اذا امر الرجل غيره بالحركة واقتضاها منه فنعلم انه
لم يقتض عين ذاته واذا خالف لم يوبخه على ترك ذاته بل ترك هذه

الامور التي ما تدل على الذات ولذلك يصح مثل هذا التقسيم في السماع
فنقول اذا راى الرائي جسما ثم سمع صوته فالسماع لا يتعلق بالذات واشرح
الكلام على ما سنوضح كذا الاعراض فليس ضروره بصحه الطرق وتنزل الطرق
منزله الامثله في ذكر المورد ان ومن هذا الفصل العلم بزوائد الاوصاف
مع اتحاد الجواهر فالذي يرى المتحركات وقلت فيرى انه يعلم ضروره زياده
افعاله بالاضافه الى من قلت حركاته والزوائد لا ترجع الى انفس الجواهر
فالعلم بزوائد في الصوره التي رضينا الكلام فيها ومن اقوى ما يتمسك به الافعال
فلا يتعقل فعل الا فعلا له ولا فاعل لا فعل له ثم يستحيل كون ذاته فعله وكل
طرقهم من هذه الطرق فلنبسط لو بسطت ومن عرف نسل بسط الدلاله
الاولى ان غلبه درك ما عداها ومن العبارات التي ارتضاها الائمه التعرض
للنفي والاثبات وذلك انهم قالوا الخبر ينقسم في مجاري الكلام فمنه ما يسمى اثباتا
ومنه ما يسمى نفيا والاثبات كل خبر يتضمن مخبره اذا كان صدقا حقا
والنفي كل خبر يتضمن انتفاء مخبره اذا كان صدقا فاذا وضح ذلك رتبنا
عليه غرضنا وقلنا اذا قال الصادق هذا الجوهر متحرك وليس بساكن فقد
نفى واثبت والخبران صدقان فيستحيل اتحاد مقتضاهما الى ذات الجوهر
اذ لو كان كذلك للزم استواؤه وسوسه وذلك يناقض فاستبان رجوع احدهما
الى ثبوت الحركه ورجوع الثاني الى نفي السكون وربما وجه على هذه الادله
من الاسوله ما وجه على الدلاله الاولى فعد لعلك منتظرا لانفصال عن كل
سؤال والذي راه ابن الراوندي في السؤال ان قال يبطل ما قلتموه من النفي
والاثبات يبطل قول القائل هذا اسود وليس بحركه فليس يصح القول بانه

بحركه ليعني ذات والذي قاله لموته فانا لا نتمسك بصيغ الاقوال وانما
نتمسك بمعانيها فنطالبه بنفي والعرض منها اثبات ولذلك غلبنا ذلك
والذي يتمسك به وان كان في معرض النفي فالمراد به الاثبات وان القائل اذا
قال ليس السواد حركه انما يريد به اثبات خلاف الحركه والدليل عليه ان قول
القائل هو خلاف الحركه يفيد ما يفيد قوله انه ليس بحركه وليس يتحقق مثل
ذلك فيما اعتصمنا به فان قول القائل هذا الجوهر ليس بساكن فليس ينبي عن
تلبس مخالفه هذه الذات لذات اخرى بل اقتضت اللفظه نفي صفه عن ذات
الجوهر من غير تعرض لذات اخرى تخالف هذه وهذا سر لطيف فتأمل على انا لو
حملنا قول القائل ليس بساكن على المخالفه فاداد ذلك الى غرضنا في اثبات
الاعراض اذ الخلاف ليس لنفسه وانما يخالف غيره وان فرضنا الكلام في جوهر
متحرك وساكن وقدرنا بينهما اختلافا استحال رجوع الاختلاف الى ذاتيهما اذ
قد يتساكنان وقد يتحركان فيتبين من ذلك ان الاختلاف يرجع الى الحركه
والسكون فهذه لمع تنفع بها الاستقلال في اثبات الاعراض فان قال قائل
لم تنكرون على من يوافقكم في اثبات ما ذكرتموه ولكن يزعم ان الذي قدرتموه
اعراضا اجسام فالجواب في ذلك ان نقول اذا ثبت المتحرك متحركا بحركه
ثم قدر الحركه جسما او جوهرا زائدا على ذات المتحرك فيقال له اتقدر الجوهر
الذي هو حركه على زعمك مختصا بحيز غير حيز المتحرك ام تقدره في حيز
المتحرك فان قدره منفردا بحيزه فيستحيل ان يوجب حكما لجوهر اخر وقد
استقصينا القول في هذا القسم في صدر المسأله وان زعم ان الجوهر الذي هو
حركه يوجد في حيز المتحرك فهذا قول بتداخل الحركه والمتحيز فان نفى تحيزها فقد

صرح بأن الأعراض من جنس المعنى وخالف في الاسم إذ العرض عنده هو
الحادث الذي لا حيز له ولا يوجد بحيث ذات متحيزة وإن زعم أن الحركة مختصة
ويوجد مع ذلك بحيث حيز المتحرك فهو قول يبطل الجواهر وقد نبهنا على العالم
به على أنا نزيدها هنا وجهين أحدهما أن الحركة إذا قامت بجوهر وجب أن
يكون أشغل خاص جوهر في جوهر ثم ذلك الجوهر إذا قدر به مبدأ خالي
حيز المتحرك والحركة افتقرا إلى جوهر آخر فيتسلسل القول والوجه
الآخر أن الحركة لو كانت متحيزة لم تخل عن حركة أو سكون وذلك القول
في حركة الحركة وكل ذلك خروج عن المعقول وكنا على أن نذكر جملا من أحكام
الأعراض بعد الفراغ من إثبات ... وأنا إن شاء الله نحدث الحكم ثم نعطف
على جمل من أحكام الأكوان وخصائص الأعراض بعد ذلك **القول في**
إثبات حدث الأعراض اعلموا وفقكم الله أن القائلين بإثبات الأعراض من
الدهرية اختلفوا في حدوث الأعراض ولوازمها فالذي صار إليه معظمهم
حدوث الأعراض ثم اعتقدوا قدم الجواهر مع الأعيان وبحدث الأعراض لأصلهم
اختلفوا فيها فصار صائرون إلى إثبات حوادث لا نهاية لها وزعموا أن الجواهر
القديمة لم تزل محلا للحوادث وصار آخرون إلى أن الجواهر كانت عرية عن الأعراض
ثم حدثت فيها الأعراض فيما لا يزال وذهب بعض الدهرية إلى القول بعدم الأعراض
وقصدنا الآن الرد عليهم وغرضنا في إيضاح الرد ينبني على أصول فمنها استحالة
عدم القديم ومنها استحالة قيام العرض بنفسه ومنها استحالة قيام العرض
بالعرض وهذه الأصول سنوردها بالذكر ولكنا نقدم من الدليل ما نقع
به الاستقلال ونبين الخبر بالدلالة على حدث الأعراض أن نقول قد ثبتنا

أن الجوهر إذا اختص ببعض الجهات افتقر إلى معنى يخصصه بها فإذا قدرنا
جوهرًا فلا يخلو إما أن نقدر أكوانا قائمة به في الأزل توجب بعضها الاختصاص
بالتصعد وبعضها الاختصاص بالتسفل وبعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر وإما
أن نقدر الجوهر خاليا عن هذه الأكوان وإما أن نقدر بعض الأكوان قائمة به في
الأزل ثم نطرأ عليه البعض فيما لا يزال فإن قالوا إن الأكوان قامت بالجوهر
في الأزل كان ذلك محالا من أوجه أحدها أن الجهات التي يجوز تقدير الجوهر
في أحادها على البدل لا نهاية لها فيلزم إثبات أكوان غير متناهية قائمة بالجوهر
على أنا نقول لو ثبتت الأكوان لم يخل أمرها إما أن يقتضي جميعها أحكامها أو
لا يقتضي شيء من أحكامها أو يقتضي البعض حكمه دون البعض ويبطل ثبوت أحكامها
جميعا فإن فيه اختصاص الجوهر الواحد بجهات في الحالة الواحدة وذلك
معلوم بطلانه ضرورة ويبطل انتفاء أن توجب الأكوان شيئا من أحكامها لوجهين
أحدهما أن ذلك يقتضي خروج الجوهر المتحيز عن اختصاص بجهة ويقتضي ذلك
ثبوت الجواهر لا مجتمعة ولا مفترقة ولا متحركة ولا ساكنة وفي ذلك فساد
ضرورة والوجه الثاني أن الأكوان لو ثبتت في القدم غير موجبة لأحكامها
لجاز تقديرها فيما لا يزال كذلك إذ ليس بعض الأوقات أولى بذلك من بعض ويحقق
الموافقة أنما نوجب حكمها إنما نوجب لنفسه وصفات النفس لا تختلف شاهدا
وغائبا ولو ثبت للكون حكم الإيجاب فيما لا يزال ولم يكن ذلك في الأزل اقتضى
ذلك إثبات معنى يخصص الكون بالإيجاب بعد أن لم يكن له هذا الوصف وفيه وجهان
من البطلان أحدهما قيام المعنى بالمعنى إذ لم يثبت للكون وصف لم يكن لمعنى قائم
به ثم الكلام في ذلك المعنى القائم به كالكلام في الأكوان ويتسلسل القول فيه
ولو كان اختصاص الكون بحكم الإيجاب من غير مخصص لجاز إثبات الجوهر

مخصصاً بجهة من غير مخصص وفيه نفي الأعراض وأما خوض في هذا الفصل
مع تسليم ثبوت الأعراض فهلا لو قدر الأكوان قائمة بالجوهر ولو قدر الجوهر
عرياً منها في الأزل كان ذلك محالاً إذ لو عرى الجوهر عن الأكوان لما اختص
بجهة ولما كان الجوهران متلاصقين ولا متباعدين ويتوضح القول في ذلك في
الأصل الثالث من الأصول الذي بعده ويلزم من ذلك مع تقدير تسليمه حدث
الأعراض فإن الأكوان إذا قامت بالجواهر فيما لم يزل ولم تكن قائمة بها فلا
يخلو القول فيها إما أن يقال إنها حادثة قائمة بالجواهر وإما أن يقال إنها كانت
قائمة بأنفسها فانتقلت إلى الجواهر وفيه وجهان من الفساد أحدهما قيام العرض
بنفسه والثاني انتقاله وسنشير إلى بطلانهما بعد بحول الله **فإن قيل**
الخصم إن بعض الأكوان قام بالجوهر في الأزل وطرأ بعضها فيما لم يزل
فلزم أن يكون الطارئ حادثاً بما رجحنا يستحيل تقدير العرض قبل الجوهر ثم انتقاله
إليه ثم إذا ثبت حدوث الطارئ فعدم الذي كان قائماً بالجوهر قبل فما تعرض
الكلام في كونهما ضدين ولا يجوز اجتماع الضدين في المحل الواحد ضرورة
فقد ثبت حدوث الطارئ وثبت حدوث ما قبله لعدمه إذ لو كان قديماً لاستحال
عدمه وعلى هذه الدلالة أسئلة نوردها ونتفصى عنها إن شاء الله تعالى
فإن قال قائل ثم تنكرون على من يزعم أن الكون الواحد يوجب للجوهر
ضروباً من الاختصاص بالجهات على بدل الأوقات وهو واحد **قلنا**
هذا باطل وذلك أن الكون الواحد لو أوجب هذه الأحكام المختلفة لم يخل
القول فيه إما أن نقدرها فيه جميعاً فيؤدي إلى التضاد المعلوم استحالته
ضرورة وإن اقتضى هذه الأحكام على بدل الأوقات كان ذلك مستحيلاً لأنه
ليس اقتضاؤه لبعضها في بعض الأوقات أولى من اقتضائه لبعض ويختص

القول فيه أنه إذا اقتضى حكماً خاصاً فليس يخلو إما أن يقتضيه لنفسه
أو لمعنى زائد عليه فلو اقتضاه لنفسه لدام ذلك الحكم الخاص ما دام
نفسه ولو اقتضاه لمعنى زائد افتقر ذلك إلى قيام العرض بالعرض ثم الطلبة
في العرض الثاني كهي في الأول ولو كان إيجاب الكون حكماً مخصوصاً في
وقت مع جواز إيجابه ضده لجاز اختصاص جوهر بجهة مع جواز اختصاصه
بغيرها من غير معنى وكل قول في تفصيل الأعراض في إثبات أصلها
فهو مردود ثم إن طردوا ما ذكروه انعكس الأحوال التي لما قاله الخصم بعينه
فإن الحكم الموجب على أصل الحال غير الموجب ويكون العالم عالماً بغير علمه
ويكون الكائن مختصاً بجهة غير اختصاصه وإذا كان الاختصاصان بجهتين
في حكم المتضادين كان مقتضيهما غير اختصاصهما وهما مختلفان فيجب
تبدله مخصصاً بجهة ثم تبدله مخصصاً بجهة أخرى بعد انعدام جنسه وانتفاء
الحكم على أصل الحال ليظهر بطلانه وهو من الأسرار فتدبروه **سؤال**
فإن قال قائل ثم تنكرون على من يزعم أن الحركة والسكون ذاتا ضدين
قائمان بالمحل ولكن إذا اختفى السكون ظهرت الحركة ثبت حكم الحركة وسقط حكم
السكون وإن كمنت الحركة ظهر السكون ثبت حكمه وسقط حكم الحركة
قلنا هذا باطل من أوجه أحدها أنه ليس يعقل من الكمون معنى إلا التستر بالجوهر
والتغطي بالأجرام الساترة فإن عنيتم بالكمون ذلك فهو غير معقول في الجوهر
الواحد إذ ليس ينقسم الجوهر الفرد إلى الظاهر والباطن ليتصور الاندماج فيه
وإن أراد الخصم بالكمون غير ما قلناه فعليه إيضاح معناه فإن الكلام على المذاهب
يتخرج على فهمها والإحاطة بها والقول المجهول لا يتكلم عليه بالرد ولا بالقبول
ثم نقول كما نعلم قطعاً استحالة كون الشيء متحركاً ساكناً فكذلك نعلم استحالة

اجتماع الليس والزوال في المحل الواحد ويعضد ذلك بما قد مضى إيضاحه
من أن المتحرك عين الحركة وكون الساكن ساكنا عين السكون فإذا استحال
كونه متحركا ساكنا لاستحالة كون الحركة والسكون قائمين به ولذا اشتد ذمه
من المتكلمين الأكوان أحوالا زائدة على الأكوان فلم يثبتوا الألوان والطعوم ٧٦
والروائح أحوالا بل أحكاما أعيان الأعراض وفي تضادها تضاد الجواهر
فأجمعوه على أن القول الكمون والظهور لا يخلو إما أن يرجعا إلى عين الحركة والسكون
من غير زيادة فإن كان ذلك كذلك فمعنى لا يختلف حكم الحركة والسكون إذ لم
يرد معنى يقتضي إثبات حكم وانتفاء آخر وإن كان الكمون والظهور معنيين
زائدين على الحركة والسكون فيلزم منه قيام العرض بالعرض وهو مستحيل ثم مع
تقدير تسليم ذلك يتعاد الكلام إلى من قال إذا ما الكمين وظهر لا يخلو عن أحدهما
ثم لا يخلو الكمون والظهور إما أن يكونا حادثين أو قديمين فإن كانا حادثين
فيلزم منه حدث الحركة والسكون فإن ما لا يخلو عن الحوادث حادث على
ما سبق شرحه وإن كان الكمون والظهور قديمين فيلزم منهما كمون وظهور ويعود
التقسيم الدال على وجهه ويتسلسل فيه القول **سؤال** فإن قال قائل ثم
تنكرون على من يزعم أن الأكوان كانت قائمة بالأجسام تحولت إلى الجواهر
ولم كانت تنتقل من بعض الجواهر إلى بعض **قلنا** لو انتقل العرض لم يخل من
أحد أمرين كلاهما باطل إما أن أحدهما أن ينتقل بانتقال قائم به ثم القول في انتقاله
وانتقاله كالقول في انتقال الجوهر ويتسلسل القول في انتقال الانتقال إذ كل
ما ينتقل لا انتقال والليس لا يخلو عن أحدهما وإن انتقل العرض بلا انتقال جاز أن
ينتقل الجوهر بلا انتقال وفيه تسبب إلى نفي الأعراض فأسس الدلالة إذًا
وقد انطوى كلام القاضي رضي الله عنه على معظم ما قلناه في شرح اللمع

فإن **قيل** قد تعرضتم لإثبات معظم الأصول التي قدمتم إلا العدم القديم
وقيام العرض بالعرض قلنا سنشبع القول فيهما بعد إن شاء الله **فصل** هذا
الأصل الذي مهدناه لا يستقيم على أصول المعتزلة من أوجه منها أنهم وفقهم في
٧٧ مسألة المعدوم من أن الحدوث لا يعقل أصلا على مذهب المعتزلة ولسنا
الموافقة وفي تحقيقه منعهم من القول بحدوث الأعراض ومما يمنع إثبات
ما سبق من إثبات هذا الأصل أنه أثبتوا أحكاما للذات من غير إثبات مقتض
نحو كون الذات شاكرا عاجزا مدركا ملتذا فإذا لم يبعد ثبوت
أحكام الذات من غير إثبات مقتض فبم ينكر على من يقول إن الأكوان ثابتة
في الأزل غير موجبة لأحكامها ثم تصير موجبة فيما لا يزال من غير احتياج إلى
مقتض وكل ذلك يلزمه أن يجوز على هذا الأصل أن ينتقل الأعراض من غير
انتقال قائم بها وليس لها أحكام الأكوان من غير قيام الأكوان بها ومما
يمنعهم من القول بحدوث الأعراض أنهم قالوا الاعتقاد يكون جهلا ثم ينقلب
بعينه علما ويوجب للذات كونها جاهلة أولا ثم يوجب لها كونها عالمة
بأن الوجود واحد والذات واحدة وقد أوجب حكما في حال ولم يوجبه
في حال فبم ينكرون على من يلتزم مثل ذلك في الأكوان ويقول إنها توجب
أحكاما في بعض الأحوال دون بعض وهذا لا محيص لهم عنه ومما يو
سهم ومن إثبات هذا الأصل أن المعول فيه على أن الحركة إذا قامت بالمحل
كان فيه سكون فينتفي السكون لانتفائه يدل على عدمه ولا معنى للعدم
على أصولهم فإن الذي حكمنا بانتفائه هو شيء عرض يكون عندهم وقد وضحنا
أن حدوثه لا يزيد على كونه شيئا فلم يتحقق العدم عندهم **قال** الأستاذ
والذي صار إليه يعبر عن الكمون بعينه فإنهم أثبتوا حقائق ووصفوا الكون

٧٨

الاول ولم يتنبهوا لذلك الا ما واهضا ومقاصدهم عما قالوه انهم قالوا القدرة
تقتضي التمكن من المقدور ثم يثبت ما يأتي التمكن ولا ثاني القدرة اذ المقصد المربوط
قادر على الممتنع عندهم غير متمكن منه فان لم يبعد ان يقال القدرة تقتضي التمكن
ثم قد يتنبه لا تقتضيه فيبقى ان لا يستبعد تلبس الكون غير موجب كلمة
وعلى هذا الوجه يلزمهم مستلما لهم في القدر منها وهم ان الواحد
منا قادر على الرقي في السما ولكن يمنعه من ذلك موانع ويسار الاكرام في
الجسم واحد وقاعدتهم انما مصيرهم الى اثبات عرض قائم بنفسه في العدم
ثم القول بالجوهر في الوجود دون غير اشتغال ويلزمهم على ذلك ان يسوغوا
للجوهر ويلزم ان الاكوان لم يكن قابلة لمحالهم فاثبت جواهر غير اشتغال واعلموا
ان الدلالة التي قدمناها تستند الى ثلثة اصول احدها اثبات استحالة عدم
العدم والثاني استحالة قيام العرض بالعرض والثالث اثبات استحالة قيام العرض
بنفسه وسنذكر ثلثة في هذه الاصول ثم نبين انها لا تستقيم على اصول
مذاهب المعتزلة ما تقولوا على معتقد انهم العاشر **فصل** في اثبات استحالة عدم
العدم اعلموا عصمكم الله ان ارباب الالباب اتفقوا على ان ما ثبت له القدم
استحال عليه العدم وليس في العقلاء من يجوز عدم القديم ولكن لا يسوغ
الاستدلال في العقليات بالاتفاق **ولو قال قائل** ما الدليل على استحالة
عدم القديم قلنا قد تمسك بعض المتقدمين بطريقة فقال لو عدم القديم
لوجب تجويز اعادته اذ ما يجوز وجوده ويشاع عدمه شاعت اعادته على ما
سنوضح ذلك في باب الاعادة ان شاء الله واذا جوز عوده فلو كان كذلك فهو
بعينه غير القديم الذي لم يكن حادثا فلزم منه اجتماع صفتين متناقضين
القدم والعدم واثبات الاولية ونفيها وربما اورد ذلك في معرض اخر

40 ٧٩

وقيل اذا اعيد تعلقت القدرة به وهو غير القديم الذي يستحيل تعلق القدرة
به وذلك متناقض وهذا فيه نظر عندي فان لقائل ان يقول الحادث الذي
دام دهورا واتصف باستمرار الوجود اذا عدم ثم اعيد فهو متصف بالكون
وهو بعينه غير ما استمر وجوده فيلتقي ان يكون حادثا باقيا وكذلك فلا يمتنع
على تعلق القدرة فان الباقي المستمر وجوده يستحيل ان يكون مقدورا ثم يستحيل
ذلك في العدم ثم لم يمتنع اعادة الباقي بعد عدمه وان كان المعاد غير الباقي
والذي عليه المعول في اثبات استحالة عدم القديم ان نقول الموجود
الذي لا اول لوجوده لو قدر عدمه لم يخلو اما ان يقدر عدمه واجبا في
بعض الاوقات او يقدر عدمه جائزا مع تجويز استمرار الوجود فان قدر
العدم واجبا كان ذلك محالا ضرورة فان محصول القول بوجوب العدم
يرجع الى استحالة استمرار الوجود وكان هذا القائل يقول الموجود الذي
لا اول لوجوده يستحيل ان يبقى في هذا الوقت المعين ولا يجوز تقدير وجوده
فيه مع ثبوت الوجود له ابدا مع تماثل الاوقات وعدم ما يوجب في
الجائزات والمستحيلات وهذا معلوم بطلانه ضرورة **وان زعم الخصم**
المطالب بالدليل ان العدم مجوز مع تجويز استمرار الوجود فهو اذا القائل
الجائزات فلو ثبت العدم لم يخل اما ان يثبت لمقتض او يثبت من غير مقتض فان
ثبت لمقتض لم يخل ذلك المقتضي له اما ان يكون طروء ضد لوجود العدم
بنفسه واما ان يكون ذلك بطلان القائمة واما ان يكون ذلك لبطلان
شرط من شرائط وجوده واما ان يكون ذلك لاعدام معدم وباطل ان
يقدر العدم لطروء ضد من اوجه منها انه اذا كان الكلام في قديم
قائم بنفسه فانه يستحيل المضادة فيه اذ التضاد انما يتحقق بين متعلقين

بعد زوالهما المحل واحد على ما سنوضحه عند ذكرنا التضاد ان شاء الله
والذي يقرر ما قلناه انا لو قدرنا ضدا هو من افي عدم العدم لم يحل
القول بعد ذلك اما ان نقول بعدم العدم لم يوجد ضده او يوجد الضد
ثم بعدم العدم فان قلنا بعدم العدم اولا فلا اثر للطرو والضد في العدم
اذ لا يتحقق العدم قبل الضد وان قدر وجود الضد اولا فقد اجتمع العدم
وضده في وقت فلا يمتنع اجتماعهما في وقتين فقطعنا بانا لو قدرنا العدم
لضد ولو قدرناه لانقطاع البقاء كان ذلك محالا فان قيل العدم قديم و
سبق عدمه يستحيل منع عدم الباقي ولو قدرنا العدم لانتفاء شرط من شرائط
الوجود لكان ذلك باطلا من اوجه احدها ان ذلك الشرط المقدر لا
يخلو اما ان يكون حادثا او قديما فان قدرناه قديما فيستحيل عدمه وان
قدرناه حادثا كان محالا لان الحادث مسبوق بوجود العدم فاذا تحقق
وجود العدم قبل شرطه فقد بان انه لا شرط له في وجوده اذ المشروط
لا يعرى عن شرطه وان جاز عرو الشرط عن المشروط **فان قال قائل** ان
العدم يعدم بانعدام كان ذلك محالا لان العدم نفي محض والنفي ليس بمتعلق
فافهموه كالمحض لا يكون مقدورا اذ لا اثر وبين قول القائل قدر القادر على
شيء وبين قوله لم يقدر على شيء وايضاح القول فيه ان العدم قبل ان
قدر عدمه لم يتعلق القدرة به فاذا فرضنا الكلام في حالة وجوده عدمه
وهو في وجوده غير مقدور فاذا انتفى [illegible] القدرة لا تتعلق بغير متعلق الكلي
ليس بمتعلق فافهموه وسنبسط القول في باب البقاء [illegible] ان شاء الله
ولو زعم الخصم ان العدم والوجود جائزان وقبل العدم من غير مقتضي
كان ذلك خروجا عن المعقول وجحدا للضرورة والبديهة فان الذي وجب

ازليا وكان جائز العدم في كل وقت ثم يقدر عدمه في وقت مخصوص
دون سائر الاوقات مع القطع بانه لا امتياز للاوقات في النفي والاثبات
لم يمكن ذلك المقتضي لا لتطاول شرط ولا لقصد قاصد فهذا ما نطق
به ائمتنا وهي الدلالة التي عليها المعول وقد ذكر شيخنا رضي الله
عنه دلالة وجيزة مقتبسة من هذه الدلالة التي بسطناها وذلك انه
قال وجود القديم لا مقتضي له وما كان لا مقتضي له وهو ثابت فهو
واجب اذا ثبت للقديم وجوب الوجود اذ لو كان جائز الوجود لافتقر
الى مخصص ووجوب الوجود لا يختص بوقت دون وقت وهذا يستند
الى الدلالة السابقة وتعضدها واعلموا ارشدكم الله ان هذا الاصل غير
مستقيم على قواعد المعتزلة من اوجه منها ان من اركان الدلالة استحالة
بعد [illegible] والقول بالاعدام بالضد من مذهب المعتزلة فانهم قالوا
ان السواد يعدم بطرو البياض وكذلك القول في كل ضدين ومن
اركان الدلالة منع التضاد من غير اجتماع في المحل وقد اسند المعتزلة
ذلك على [illegible] حيث اثبتوا قضية التضاد بين الارادة والكراهة الموجودتين
في غير محل وكذلك الفناء يضاد الجواهر وان كان في غير محل وليس يستقيم
ايضا على اصولهم التمسك باعادة العدم بعد عدمهما منهم اعادة كثير
من الموجودات فقد استبان انتقاض هذا الاصل على عقائدهم والذي
لم نذكره من مذاهبهم اكثر مما ذكرناه واذا نوعنا في المسائل
الاسلامية [illegible] ان شاء الله فهذا احد الفصول [illegible]
فصل في اثبات استحالة قيام العرض بالعرض فان قال قائل قد اثبتم
كثيرا من كلامكم في اثبات حدث الاعراض ان العرض لا يقوم بالعرض

فما دليلكم على ذلك فيم سلمتم على مجوزيه قلنا الدليل على ذلك
ان العلم لو جاز ان يقوم به علم لتكون عالما بالعلم العالم به جاز ان يقوم
به جهل فيستحيل قيام احدهما لاستحالة قيام الثاني وما يقبل العلم والجهل ٨٥
لا يخلو عن احدهما على ما سنوضحه في الاصل الثالث عند ذكرنا استحالة
تعري الجواهر عن الاعراض ثم الكلام في العلم القائم بالعلم كالكلام في
العلم الاول فيقتضي ان لا يخلو عن علم او ضده فيتسلسل القول ويؤدي
الى اثبات حوادث لا نهاية لها فهذا ما نعول عليه الائمة في منع قيام العرض
بالعرض وليس في الدلالة مطعن الا ان ينشأ فيها مناقش ويزعم ان القابل
للاعراض يجوز ان يخلو عنها وسنبين ذلك ان شاء الله تعالى ومما سلك به
القاضي رضي الله عنه في الاكوان خاصة ان قال الكون عند المحققين هو
الذي يوجب تخصيص الكائن بحيز وجهة وبهذه الصفة يتميز الاكوان
عما عداها من اجناس الاعراض وانما يختص الاجسام بالجهة في كونها موجودة
تشغل الحيز والموجود الذي لا يتحيز وليس له جرم يشغل الحيز لا يعقل اختصاصه
بجهة من الجهات فاذا لم يتصور في العرض الاختصاص بالجهة لم يتصور
قيام الكون به اذ لو قام به لو ... عن افضا تخصيص لافضى ذلك الى
ابطال حقيقته وخروجه عن جنسه والذي يحقق ما قلناه تفصيلا ان
الاكوان لا تخلو اما ان يكون حركة او سكونا او اجتماعا او افتراقا فالحركة
شغل مكان وتفريغ اخر وانما يتصور ذلك في الاجرام والاجتماع تجاور الجوهرين
ومماستهما وانما يتقرر ذلك في جرمين ايضا اذ ما لا جرم له لا يسمى جرمه
الى حد غيره من غير تداخل والتجاور ان هما الذاتان الشاغلان لحيزين
ليس بينهما حيز ولا يتحقق ذلك فيما لا يشغله وهذا القول في الافتراق

والسكون اختصاص بجهة فاستبان بذلك استحالة قيام الاكوان
بالاعراض جملة وتفصيلا ان شاء الله تعالى ومن العمد في المسألة ما تمسك به ابن مجاهد رضي
٨٢ الله عنه فقال لو قام عرض بعرض لم يخل العرض الذي قدر محلا من
امرين اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون قائما بالجوهر ثم قام العرض
الثاني به وهو قائم بالجوهر فان قيل ان العرض الذي قدر محلا قائم
بالجوهر والعرض الثاني قائم بالذي قام بالجوهر آل الخلاف الى عبارة لا محصول
لها فانه لا معنى لقيام العرض بالجوهر الا انه يوجد بحيث وجود الجوهر
والعرض الثاني اذا وجد بحيث وجود العرض الاول فقد وجد بحيث وجود
الجوهر لا محالة فان الاول لما وجد بحيث الجوهر ووجد الثاني بحيث الاول
فقد وجد بحيث الجوهر ولا فرق من العرض الثاني والاول من حيث ان كل واحد
منهما وجد بحيث الجوهر وهذه صفة لا تتفاوت فيهما وهي معنى القيام
فقد قام اذا كل عرض بالجوهر ولم يتحقق قول القائل قام العرض بالعرض
محصول ان شاء الله تعالى ومما يوضح ما قلناه ان العرض الثاني اذا كان في حكم القيام
بالجوهر كما قدرناه فلو قام بالعرض مع قيامه بالجوهر للزم منه قيام
واحد بموجودين ولو جاز ذلك في اثنين جاز في الثلاثة فصاعدا ويلزم منه
تجويز قيام عرض واحد بجملة جواهر العالم فهذا لو زعم الخصم ان العرض
الذي قدر محلا قائم بالجوهر وان زعم انه قائم بنفسه كان ذلك محالا
فان من صفة العلم ان يعلم به ولا يخلو العلم القائم بنفسه اما ان يعلم به
او لا يعلم به فان لم يعلم به لم يكن علما وكان خارجا عن اجناس العلوم
ولو جاز وصف معلوم موجود بانه علم ولا يعلم به جاز وصف جملة الموجودات
بانها علوم وان لم يعلم بها ولو جاز علم لا يعلم به جاز ان يعلم بما ليس
بعلم وهذا واضح في نوضحه عن شرحه وان زعم الخصم

ان العلم القائم بنفسه يعلم به شيئ لهو بالعالمية فان زعم ان العالم به جوهر
كان ذلك محالا اذ لا اختصاص للعلم القائم بنفسه ببعض الجواهر وليس اقتضاؤه
للحكم ببعضها اولى من اقتضائه لسائرها واذا كان العالم بالعلم نفس العلم
افضى ذلك الى جحد الاعراض فاما اوضحنا الادلة القاطعة ان العالم
ذات وعلم زائد على الذات فلو اثبتنا عالما لنفسه ادى ذلك الى نفي الاعراض
جملة والكلام في قيام العرض بنفسه فرع لثبوت اصل العرض وكل فرع اذا
رفع اصله كان باطلا وهذه الدلالة لا تستقيم على اصول المعتزلة من
اوجه منها ان الجبائي وابنه اثبتا للرب ارادة وكراهة قائمتين لا في محل
فاذا جاز قيام الارادة بنفسها لم يجز ذلك في الاعراض والذي يوضح
ذلك ان ارادة الباري سبحانه وتعالى على قضية اصولهم من جنس ارادة الخلق
فاذا تعلقت ارادة العبد بمراد وتعلقت به ارادة الله فالارادتان مثلان باتفاق
من القائلين باثبات الارادة الحادثة لله تعالى عن قولهم ولذلك حكموا بوجوب
مماثلة علمنا لعلم الله لو اثبتناه علما فاذا وضح ذلك قلنا لهم من حكم
المثلين وجوب تماثلهما فيما يجب ويجوز من الصفات فاذا قامت ارادة لا في محل
وجب ان تقوم مثلها لا في محل ايضا وهذا مالا مخلص منه ولا تستقيم هذه
الدلالة على اصولهم من وجه اخر وذلك انهم اثبتوا الاعراض على حقائقها بصفاتها
او صفاتها في العدم وهي قائمة بانفسها مما يلحقها وجد فاذا جاز ثبوت عرض
لا في محل بعد هذا فيما قابله ومما يوضح اضطراب الدلالة على اصولهم ان
اركان الدلالة يستحيل قيام العرض لموجودين وهذا غير مستقيم فانهم
جوزوا قيام تاليف واحد بجوهرين على ما سنوضحه ان شاء الله عند ذكرنا
احكام الاكوان والدلالة التي قبل هذه غير مستقيمة ايضا على اصولهم فان

المعتزلة على ان ما تحل الاعراض لا تخلو منها وهذا مما افسدوه على
انفسهم وسدوا سبيل اثباته اذ صار البصريون الى جواز عرو الجواهر
عن ما عدا الاكوان من الاعراض واجاز البغداديون خلوها عن الالوان
ومنعوا العرو عن الالوان فما منهم طائفة الا جوزوا خلو الجواهر عن قبيل
من الاعراض فلا تستقيم لهم مع ذلك الدلالة والدلالة المختصة بالالوان
غير مستقيمة على اصولهم فانا بنيناها على ان الاختصاص بالجهة يختص بما
يتحيز ومن اصل المعتزلة ان العرض مختص بجهة محله ويثبت له حكم الاختصاص
بالجهة كما يثبت للجوهر وان لم يكن متحيزا وهذا يقدح في الادراك ان
شاء الله والذي يوضح بطلان ذلك على اصولهم انهم اثبتوا للجوهر حالين يتحيز
في احداهما ولا يتحيز في الاخرى وغير المتحيز مثل المتحيز فان لم يبعد جوهر
غير متحيز لم يبعد كائن غير متحيز ومما تمسك به الائمة في احالة قيام العرض
بالعرض ان قالوا لو قام علم بعلم فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجود الاخر
فليس احدهما بان يكون محلا اولى من الثاني وليس احدهما بان يكون حالا اولى
لمحله اولى من الاخر اذ كل واحد منهما وجد بحيث الثاني وليس تميز احدهما
عن الاخر بوصف على التحقيق وليس ذلك بمثابة الجوهر والعرض فان الجوهر بخلاف
العرض في صفة نفسه ويستحيل عليه الحلول فيتميز العام بالمغاير وهذا واضح
في ثبت ما قلناه وسبيل تحرير الدلالة ان تقسم الكلام فنقول اذا اوجد
علم بحيث علم لم يخل اما ان يكون احد العلمين عالما بالثاني واما ان لا يكون واحد
منهما عالما بالثاني واما ان يكون كل واحد منهما عالما بالثاني ويستحيل المصير
الى ان واحدا منهما غير عالم مع قيام العلم اذ لو جاز قيام العلم بالعرض والذي
قام به العلم غير عالم جاز ذلك في قيام العرض بالجوهر وهذا واضح الفساد

معنى يوجب عن بسط الموافقة ويبطل أن يكون العالم أحدهما أولى بمضاده
من أن يكون أحدهما في ذلك بأولى من الثاني وإن زعم الخصم أن كل واحد من
العلمين عالم بالثاني كان ذلك بمثابة الجهل ويلزم منه أن يكون الشيء حالا في
الشيء ومحالا له وهذه غاية التناقض وقد يبطل أن العالم من قام به العلم صح
والذي يقرر فساد ذلك أنا لو قدرنا ما لديه من العلوم فإنه يجب وجود علم ولحاد
لم يكن محلا والقول بأن كل واحد من العلوم المثبتة عالما بأحد العلمين اللذين
هما سواه إذ ليس أحدهما أولى بذلك من الثاني وهذه نهاية من الجهالات لمن احتملها
فهذه الطريقة كافية في إثبات ما رمناه والطريقة الأخرى غير مستقيمة
على أصول المعتزلة من وجوه منها أن المعول فيها على ما قدمناه من أن أحد
العلمين ليس بأولى بحكم الثاني وقد أبطلت المعتزلة ذلك بأوجه منها أنهم زعموا أن
السواد الطارئ ينافي وجود البياض القائم بالمحل مع قطعهم بأنه ليس أحدهما
أولى بمضادة الثاني من الآخر ثم اختص أحدهما بالمضادة وربما أفسدوه من أركان
الدلالة أنهم جوزوا ثبوت حكم العلم لمن لم يقم به العلم حيث قالوا إن العلم القائم
بجزء من الجملة يوجب حكم العلم للجملة ولا يوجبه لمحله على الاختصاص فتكلم
عليهم زيادة فأصلنا ناه **فصل** فإن قيل ما دليلكم على استحالة قيام العرض
بنفسه قلنا الدليل عليه أن العلم ونحوه لو قام بنفسه لم يخل إما أن العلم
به وليست حكمه أو لا يعلم به فإن لم يعلم به كان ذلك انقلاب جنسه على ما
سنوضحه وإن قال الخصم إنه يعلم به لم يكن عند ذلك بمذكر العالم به فلا اختصاص
إلى إبانة سبيلا ٥ ومن الدليل على ذلك أن العرض لو قام بنفسه لعقل العرض
وذلك أن المصحح لقبول الجوهر للمعاني قيامه بنفسه فإنا إذا سبرنا أوصاف
الجواهر وعرضناها على التقسيم لم يصح كون شيء من صفاتها مقتضيا قبول

المعنى إلا صفة القيام بالنفس إذا ثبت ذلك بالسبر والتقسيم لزم طرده
في كل ما يقوم بنفسه وفي إبطال قيام العرض بالعرض إبطال قيامه بنفسه
فإن قيل تجوزوا قيام الحوادث بذات القديم للقيام بالنفس وجوزوا لذلك
انتفاء قيام الصفات القديمة بالجوهر **قلنا** هذا خارج عن غرضنا فإنا قلنا
المصحح لقيام المعنى على الجملة القيام بالنفس ولم نتعرض لتفصيل المعاني
ولم يستحل قيام الحوادث بذات القديم من حيث كان معنى وإنما استحال من وجه
آخر وكذلك لم يستحل قيام الصفة القديمة بالجوهر من حيث كان معنى بل استحال
ذلك لحدوث الجوهر وتقدم وجود الصفة القديمة عليه واستحالة انتقالها
عن الموصوف بها إلى الجوهر عند حدوثه فاستبان الدلالة ولا مطمع للمعتزلة
في إثبات هذا الأصل مع ما قدمناه من مناقضاتهم ولا معنى لإطالة **القول**
في الأصل الثالث وهو يشتمل على إثبات استحالة تعري الجواهر عن
الأعراض اعلموا وفقكم الله أن من مذهب أهل الحق أن الجواهر لا تخلو من الأعراض
ثم الأعراض تنقسم فمنها ما يجمع ضروبا منها اسم واحد ثم هي مختلفة متضادة
ومنها ما لا يوصف بالاختلاف فأما ما وصف بالاختلاف والتضاد فمعظم
الأعراض كاللون والطعم والكون والرائحة فكل قبيل من هذه الأجناس يتناول
ضروبها اسم واحد وهي مختلفة متضادة ثم اسم اللون ينطلق على مختلفات منها
السواد والبياض والحمرة والصفرة ولا يجوز خلو الجوهر عن ضرب من هذه
الضروب ولا يجوز أن يجتمع ضربان منها متضادان في المحل فإن الألوان متضادة وكذلك
القول في الطعم والريح والكون ومن قبيل الأعراض ما لا يثبت منه إلا واحد مختلفة
وذلك نحو البقاء إذا أثبتنا البقاء معنى فليس له ضد يخالفه ويجري الموافقة
أن الجوهر إذا كان في حالة يجوز أن يقبل البقاء فيها فلا يخلو عنه وليس

لم تخل من مخالفته فهو ابدا لا يخلو عنه او عن ضده في اضداد العلوم والقدر
والارادات والكلام تطول بتتبعه ونستوفيه في موضعه ان شاء الله فهذا ما صار
اليه اهل الحق وذهبت الدهرية الى ان الجواهر القديمة كانت عرية عن الاعراض
في الازل وعمموا ذلك في جميع اجناسها الاكوان منها وغير الاكوان وذهب
الطبائعيون من المنتسبين الى الملة الى جواز تعري الجواهر عن جميع الاعراض
وافترقت مذاهب اهل النجوم والقدماء في ذلك فصار الجمهور الى منع تعري
الجواهر عن الاكوان وتجويز عروها عما عداها من الاعراض وصار الملحدة
وشيعته وهم البغداديون الى منع تعري الجواهر عن الالوان وتجويز تعريها
عما عداها من الاعراض ونسلك ان شاء الله في صحة الرد على الدهرية ثم نعطف
على الاسلاميين **فاما الرد على الدهرية** فمن اوجه اوجها ان نعرض الكلام عليهم
في الاكوان فنقول من ذهب الى اثبات الجواهر في الازل لا يخلو اما ان يثبتها
مجتمعة متلاصقة او مفترقة متباعدة او مجتمعة مفترقة او لا مجتمعة ولا
مفترقة فان ادعاها مجتمعة او مفترقة فالاجتماع والافتراق كونان فقد صرح
بانها لا تخلو عن الاكوان وان زعم انها مجتمعة مفترقة معا فقد اثبت
الاجتماع والافتراق وهو ما نبغيه ولكنه بما قضى به على اثبات الوصفين
على الاجتماع معلوم بطلانه ضرورة اذ العاقل يضطر الى معرفة استحالة كون
الشيئين مفترقين في حال كونهما مجتمعين والذي يوضح ذلك ان الافتراق
ضد الاجتماع وكذلك الاجتماع ينفي الافتراق فمن اثبت الاجتماع واثبت الافتراق فقد
نفى الاجتماع باثبات الافتراق وكانه جمع بين نفي الشيء واثباته ووضوح ذلك
يغني عن بسطه وان زعم الخصم انها لم تزل غير مجتمعة ولا مفترقة كان ذلك
باطلا مدركا بطلانه بضرورة العقل فانا اذا فرضنا الكلام في جوهر

وهما متحيزان شاغلان لحيزين والحوز وجود احدهما بحيث الثاني فلا بد ان
يكون احدهما ملاصقا للثاني متصلا به او لا يكون متصلا به فان كان متصلا
به فهما مجتمعان وان لم يكن ملاصقا له بل كان في حيز نائي عن حيزه فهما
مفترقان وهذا معلوم ببداية العقول وان راع الخصم وجوز وجود
جواهر بحيث جوهر واحد كان ذلك مصيرا الى تداخل الجواهر وقد اوضحنا
بطلانه بما فيه مقنع وسنعطف عليه عند ذكرنا فصل الرد على القائلين
بالعنصر والهيولى **فان قال قائل** السبب في اعتقادكم ان للعالم موجدا
ثم زعمتم انه غير متصل بجواهر العالم ولا منفصل عنها فان لم تبعد
ذلك منكم في الصانع وصنعه فلا تستبعدوه منا في الجواهر وهذا الذي
قالوه غير متصل في حكم النظر اولا فانا اثبتنا ما ادعيناه بالضرورة
وادعاء البديهة والقوادح والاعتراضات انما توجه على المستدل ومدعي
البديهة غير مستدل فيسهل الخصم والزامه تسهيل اهل السفسطة اذا
اعترضوا على المشاهدات والمحسوسات بالاحلام وضروب التخيلات على
انا نقول اذا فرضنا الكلام في متحيزين شاغلين لحيزين ودللنا على ذلك عرضنا
والرب سبحانه وتعالى ليس بمتحيز وما لا حيز له فلا يتحقق محاذاته في وراء او
بعد وهذا اوضح عند التامل ومما تمسك به الائمة في الرد عليهم ان قالوا
اذا زعمتم ان الجواهر في الازل لم تكن مجتمعة ولا مفترقة ثم اجتمع منها ما
اجتمع وافترق ما افترق فالذي اجتمع منها لا يخلو اما ان يجتمع عن افتراق
او يجتمع عن غير افتراق فان اجتمع عن افتراق فقد وجب قدم الافتراق
بما قلناه وان اجتمع ولم يكن مفترقا قبل فهذا معلوم بطلانه ضرورة فان

كان شيئاً موجوداً بين حدثين فيما وصف الاجتماع ولم يكن متحققاً فلا بد
ان يحدث الانضمام عن تباعد وان يحدث الافتراق عن تباين وما قررناه في الاجتماع
اللازم نثبته على الافتراق فهو في الافتراق ويلزم ترتيبه على الاجتماع
فان قيل لو لزم ما قلتموه في المجتمعات والمفترقات لزم مثله في الاجتماع
والافتراق حتى يقال لا يعقل افتراق الا عن اجتماع ولا اجتماع الا عن افتراق
وهذا يفضي الى اثبات حوادث لا نهاية لها قلنا هذا الذي ذكرتموه مقابلة
عبارة بعبارة وليس الغرض تتبع الالفاظ وصيغها وانما المقصد معانيها
فلم يكن عليكم ما قلتموه لفظ الاجتماع والافتراق ولنا رجعنا الى المعقول
نحن نبين انه ان المتحيزين اذا كانا موجودين في حالة غير مفترقين ثبتا
ثم افترقا في الحالة الثانية فلا بد ان يكونا مجتمعين قبل ان يفترقا وليس كذلك
الافتراق فانه لا يبعد في وجه العقل ان يبدع الله الجواهر ويخلق فيها
افتراقاً التكوين [illegible] في اول الفطرة واما التعدد ان ثبت لها وجود
قبل الافتراق ثم عدم اجتماع ولا افتراق فوضح ما قلناه واندفع ما سألوه
ومما تمسك به المحققون ان قالوا اذا عظمتم يا معاشر الدهرية استحالة
تعري الجواهر عن الاعراض بعد ان قبلتها ومنعتم عودها عنها [illegible]
دار [illegible] قبولها للاعراض فيما لا يزال وجوباً كالحلول اما ان يقولوا وجب ذلك
لها فيما لا يزال لعينها فلزم منه طرد ذلك في الازل لوجود النفس الجواهر
في الازل عندكم واما ان يقولوا ثبت ذلك لمعنى فان قلتموه لزم القول
بقيام ذلك المعنى بالجوهر ثم يتعلق بكم الطلبة في قبول ذلك المعنى فلزم
اثبات معنى اخر يوجب قبول المعنى الاول ثم يتسلسل القول واما ان

زعموا ان هذا الحكم وهو وجوب قبول الاعراض ثابت للنفس ولا لمعنى
وهذا باطل اذ لو جاز ثبوت هذا الحكم وهو مخصوص مع جواز ثبوته
قبله وبعده من غير مقتض جاز ان يثبت للجوهر حكم الحلول من غير مقتض وقبله
يتعلق بالاعراض والقول بالعرو عن الاعراض فرع للقول بثبوتها فلم يبق
بعد ذلك الا القطع بان الجواهر انما تقبل الاعراض لانفسها **فان قيل** النفس
الحكم يختص بما لا يزال ولم يثبت في الازل فقد قلتم قبول الاعراض يثبت فيما لا يزال
ولا يثبت في الازل وقد عم التقسيم الذي ذكرناه فعكس علينا فيما الزمه
وهذا الذي قاله باطل من اوجه احدها ان الذي الجأناه اثبات حكم ازلي
وهو مستحيل ابداً اذ الازلي لا اول له والحكم ما صح اتصافه والجمع بينهما
تناقض والذي جوزناه حكم متجدد مقصور ذلك يجوز ثم اذا القصور وكان
مفتقراً الى قصد قاصد واقتضى مقتض وحكمنا بان الاعراض تقبلها الجواهر
من غير مقتض فيما لا يزال فاستمر اعتراضاً ومذهبنا ثم القول بالحكم فعلنا يثبت
الحكم بالقدرة لنفسه لم يلزمنا فيه ما الزمناكم لو قلتم انه قبل العرض لنفسه
فالزمكم لو قلتم ذلك ان يكون اثبات ذلك في الازل اذا ثبت انه لنفسه في الازل ونحن
لم نثبت الحكم [illegible] حدوثه لنفسه فلزمتكم ما الزمكم فاستمر اندفاع السؤال
من كل وجه وان صح الحكم مختصاً للجواهر بكلم قبول الاعراض فقد
اجبنا الى اقصى الغرض بحمد الله مدللاً محققاً ولها ما موقوف المطول وعاد
الكلام معه الى المنهج الذي نتكلم به الاسلاميين اذ جوزوا تعري الجواهر
عن بعض الاعراض او عن جميعها فهذه جمل مقنعة في الرد على الدهرية
فصل يشتمل على الرد على المنتمين الى الاسلام المجوزين عرو الجواهر

عن بعض اجناس الاعراض فمن اوجه الدلالة على استحالة عرو الجواهر
عن الاعراض اتفاق الكافة على استحالة خلوها منها مع وفاقهم على امكان
ذلك بعد قيام الاعراض وحيث استحالة في مفتتح الفطرة وتسمل تحرير
الدلالة ان نقول اذا اجمعتم عرو الجواهر عن الاعراض بعد قيامها بها فلا
تخلو اما ان تقولوا ان ذلك لنفس الجوهر فيلزمكم طرد ذلك في اول الخلق ٩٢
ايضا واما ان تقولوا ان الجوهر لا يخلو عن الاعراض لقبوله لها فيلزم
طرد ذلك في اول الخلق ايضا وان قلتم ان الجوهر انما لم يخل عن الالوان بعد
قيامها لان اللون الذي قام به اولا لا ينعدم الا بطرو ضده ثم لا ينعدم الضد
الطارئ الا بطرو اخر فلا يخلو الجوهر عن لون او الوان متعاقبة
وهذا ما عليه معولهم في احالة تعري الجواهر عن الالوان بعد قيامها
وهذا غير سديد لوجهين احدهما انه مما اوجب عدم الشيء بطرو بنا على
فاسد اصلهم وهم غير مساعدين عليه على انا نقول لو سلمنا لكم ما قلتموه
حد المرئي فيه مسترو حر اذ البياض لا يبقى الجوهر بعدم اولا ثم يعقبه
السواد بعد عدم البياض ولسنا نقول ان وجود البياض الا ينتفي
بعد وجود السواد اذ لو قلتم ذلك لالزمتم اجتماع الضدين اذ ليست
لكم ما قلتموه زعمتم من توقف انتفاء كل لون على وجود ضده واذا لم
تقولوا ذلك وزعمتم ان عدم البياض يسبق وجود السواد فلا ابتداء لوجود
السواد في اعدام البياض فهلا قلتم ان البياض يعدم ويجوز ان لا يعقبه
سواد مصيرا الى جواز تعري الجواهر وهذا لا مخلص لهم منه وهو مطرد
على كل فريق من المخرجين والمعتقدين في جملة اجناس الاعراض هـ

ذهب المسند اليه على المصريين ان تختبر الالوان بالاكوان وتسمل الاعتبار ان
تقول قد اعطيتمونا انتفاء التعري الجواهر عن الاكوان فلا يخلو اما ان يكون
ذلك لقبول الجوهر للاكوان او لنفس الجوهر فان كان لقبوله لها فهذا
٩٢ الوصف متحقق في الالوان فالتزموا قبول ما قلتموه في الالوان وان زعمتم ان
ذلك لنفس الجوهر فنفسه بالاضافة الى الاكوان كنفسه بالاضافة الى الالوان
اذ لا يتعقل جوهر فان الجوهر لا يخلو عن اللون لنفسه من قول من قال انه لا
يخلو عن اللون لنفسه والقولان مما بان قطعا فاما ان يبطلا او يصحا
وليس صحة احدهما اولى من صحة الثاني وان زعم الخصم ان استحالة تعري
الجواهر عن الاكوان معلوم ضرورة قلنا هذا لا يقدح في الدليل فان
المطوي فيه المستند اليه تعبير بالمعلوم ضرورة على انا نقول للخصم ثم
ادعا مثل ذلك في الالوان فان اجسام العالم لو تاملناها وتأملنا غير
مغض ولعلقت بها رؤيته فلا بد ان يكون على هيئة ولون ونظرة مخصوصة
بحيث لو قدر طرو الوان اخر عليها لاختلف المنظر بان يختلف منظر الاسود والاسود
وقد استوى القولان هـ والتعري ولسنا نعد عون الضرورة في الالوان
ما ادعاه المصريون في الاكوان وان زعم الخصم ان الجوهر يسمى الاكوان
ولا يسمى الالوان لم ينجح هذا القول شيئا اذ لا معنى للتسمية الا استحالة
التعري عن الاكوان فال محصول القول الى ان الجواهر لا تعرى عن الاكوان
وتعرى عن الالوان وهذا رجوع الى محض الدعوى وهما يتشبث به
القاضي رضي الله عنه في الشرح ان قال تعاقب الاعراض على الجواهر لازم ويحيل
المصير الى ابطاله لتجويز التعري عن الاعراض فما يستمد المصير الى تجويز
اجتماع المتضادات لما فيه من ابطال تعاقب الاعراض وتسمل التحرير

انه لما استحال بطلان الباقي باجتماع المتضادات في حال استحال
ذلك في كل حال وقد ثبت استحالة بطلان الباقي من الاعراض بالتعري عنها بعد
قيام الاعراض بالجواهر وجب ان يستحيل ذلك ابدا ووجه القول فيه حجة
مستوفى من ذهب مذهب الطبع فاما عليه الادلة المتوجهة على الدهريين وجمهور
ما توجه على الملحدة في الاكوان والمعاني باعيانها واما الصالحي فيتوجه عليه
الادلة المقامة على الدهرية والاسلاميين ويختص [illegible] الدائم لا يخلص
له منه وذلك انا نقول اذا جوزت تعري الجواهر عن الاعراض فلم تستدل
على حدث الجواهر اذ لا سبيل الى معرفة حدثها سوى ما قدمناه وكل مذهب يسد
باب الاستدلال على حدث الجواهر فهو مردود ومما تمسك به محققو المنتمين
الى الاسلام ان نقول قد اتفقنا على استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى
والدليل على ذلك انه تعالى لو قبل الحوادث لم يخل منها ثم اطرد ذلك
على النسق ولو جاز اثبات [illegible] بطريقة اخرى لم يجدوا الى المناقضة سبيلا وقد ذكر
الاستاذ ابو بكر والاستاذ ابو اسحق طريقة فقالا اذا ادرك المدرك جوهرا
ثم قام به سواد فادركه مع السواد فعلم بمعرفة ضرورية تبين حالتي الجوهر
ولا يتعلق المعرفة التي [illegible] ان المعرفة تعلقت بالسواد ولو اخر فيه اذ
يستحيل ان يتعلق المعرفة بذات الجوهر والسواد اذ لو تعلقت المعرفة بهما لادركهما
المدرك مع استمرار السواد القائم بالجوهر فوضح ان المعرفة المدركة بين حالتي الجوهر
لم ترجع الى ذات الجوهر والسواد وانما رجعت الى السواد ولو اخر فيه وهذه
الطريقة مدخولة عندي من وجهين احدهما ان للعاقل ان يقول ان المعرفة على الوجه
الذي ذكرتموه غير مسلم بل [illegible] ان يرى الجوهر وحده ثم يرى معه لونا
فيفصل بين رؤيته [illegible] والوجه الاخر انا نجوز ان يخلق

الله لنا ادراكا متعلقا بالجوهر دون لونه ثم يخلق لنا ادراكا متعلقا
بلونه والادراك الاول لم يتعلق بحال بجوهر وعرض زائد عليه وهذا الامر لا
محيص عنه فهذه جمل مقنعة في اثبات ما رمناه **فصل مشتمل على ذكر**
شبه **المخالفين** اعلموا احسن الله ارشادكم ان معظم شبه مخالفينا ترجع الى
طريقة واحدة وهي انهم قالوا الجوهر والعرض موجودان متغايران فجاز ان
يوجد احدهما دون الثاني والتعقيب [illegible] وسبيل كل فعلين قادر من القادر ان يوجد
احدهما دون الثاني اذ الفعل يصدر على اختيار الفاعل ويستحيل ان يوجب
احد الفعلين احداث الفعل الاخر واعتبروا ذلك بالعرضين والجوهرين فقالوا
اذا صدر هذا عن المعترضين في الالوان اشعر [illegible] بالالوان وان صدر عن
المعتزلة [illegible] في الاكوان بطل بالالوان وان صدر من الصالحي فيبطل من اوجه
اقربها ان الذي قاله في الجوهر ينعكس عليه في العرض ويلزمه تجويز عرض بلا جوهر
لصدور العرض على اختيار الفاعل وما توهموه فاسد وذلك ان فعل السواد يمتنع
[illegible] مع تحقق الاختيار في العرضين ولئن لم يبعد امتناع احدهما
بالثاني لم يبعد [illegible] احدهما عند [illegible] الثاني في محل التنازع **فان قال**
اجتماع [illegible] المستحيلات [illegible] على المحال **قلنا** وذلك
وجود الجوهر دون الاعراض مستحيل لما قدمناه [illegible] الجواهر لا تجتمع ولا
تفترق وما توهموه فاسد بما [illegible] ان الحياة شرط في وجود العلم ثم العلم
والحياة متغايران [illegible] العلم دون الحياة على قضية [illegible] الحكم وما تعارضه
[illegible] ان نقول [illegible] الالم [illegible] سقام [illegible] العلم [illegible] يعلم
ما كان ثم الالم المحال ولئن لم يبعد [illegible] العلم والالم [illegible] يبعد
ذلك في الجوهر والعرض ومما يتعلقون به التمسك [illegible] ولا استقلال

خامسها انهم يقولون الماء والهواء لا لون لهما والحجارة والخشب وقشور الجوز
واللوز ونحوها لا طعوم لها وكل ما ذكروه باطل واما الماء فلا ننكر
لونه الا انه شديد الاتصال بلون يخالف لسائر الالوان الاجسام ذي الناس
من قال انه على لون البياض ويظهر ذلك بان يقطر الماء من علو الى سفل فيشبه على
لون البلور وهذا الكلام في تفصيل اللون واصله معلوم قطعا ولو ساغ
انكار لون الماء لساغ انكار البياض وما عداه من الالوان واما الهواء فمن الناس من
قال انه غير مدرك في حيننا ومنهم من قال انه مدرك من جهة تغير لونه
سقطت عنه الظلمة في لونه ومن ابى كونه مدركا وهو الصحيح ابتنى ذلك
وزعم انه اذا جن الليل اظلم الهواء وتغير لونه الى السواد واذا اضاء النهار
استنار الهواء وصار الى البياض وكل ذلك يختلف فان اكثر ما فيه ان يسلم
الخصم انا لم ندرك لون جوهر ولا يدل عدم ادراكنا له على انتفائه فانا لا ندرك
ما يحول بيننا ادراكه واما ما ذكروه من نفي الطعم عن ضروب من الاجسام فسامعه
ضرورة ونحن نعلم ان الحجر لو سحق واستعمل سحاقته لادرك طعمها وكذلك القول
في كل ما الزموه ولو سلمنا لهم جدلا انا لا ندركه لما كان فيه جحد لما قدمناه من
ان عدم الادراك لا يدل على عدم المدرك فهذه جملة شبههم ووجوه النقض عليها
واعلموا انه لا مطمع للمعتزلة في اثبات هذا الدليل مع تناقض اصولهم وتنافيها
على ما اشير اليه العقل عليه فلم ينتظم دليلهم اذا الزم الاصول المعتزلة اعادوا [illegible]
المناقضات واصول الديانات **القول في الاصل الرابع** وهو يشتمل على
اثبات استحالة حوادث لا اول لها والذي يحقق ذلك ان ندرج اولا ما ذكره شيخنا
رضي الله عنه وذلك انه قال من قال بالاولية على الحوادث وزعم انها لم تزل متعاقبة
احادها لعدد الفراغ منها وتحقق تقضيها فقد جحد الضرورة وبديهة العقل

وذلك ان ما لا نهاية له لا عدد يحصره ولا مبلغ يضبطه فيستحيل في ضرورة
العقل وقطعا ان ينقضي الاحاد على ازل الاحاد لو انيا وتعاقبا ثم انتهى ذلك الى
انقضاء ما لا نهاية له فهذا معلوم بطلانه مدرك فساده ببديهة العقول ومن الامور
فيه ان الخصم سلم في النهاية والمصير الى التناهي بما حضر لكن يلزمه [illegible] واوضح ذلك
بما لا نهاية من حيث انه اذا علمنا انه انقضى قبل الدورة التي نحن فيها هذا دورات
لا نهاية لها فاذا انقضت فقد انتهت وقد انقضى ما لا يتناهى واحدا واحدا وهذا
مما لا سبيل فيه مصير ولا يعتقد [illegible] ذلك فعال [illegible] كل حادث على اصول
الدهرية ان يقضي قبله احاد ما لا نهاية له وما ذلك في التحقيق يرجع الى انه لا
يحدث حادث الا بعد ان ينقضي ما لا ينقضي ومن ذلك قال اهل الحق في تقدير
حوادث لا نهاية لها في كلية الحوادث فانها لو تسلسلت الى كل واحد منها مشروطا
لها ان وهو تعطل ما لا ينقضي قبله ولكان مجال الكلام لا وهذه
الطريقة معتبرة في اثبات جائز ومن يتسلك المساطرة في الحجاج معها ان
قالوا من ابتداء الحوادث في نفي الاولية فيتسم عليه القول في قال له نفي الاولية
لا يخلو اما ان يرجع الى موجود واحد واما ان يرجع الى موجودات فان رجع ذلك
الى موجود واحد اشعر في الازل في تعاقب ولم يتقدمه [illegible] لما لا اول له واسوا
حوادث متناهية لها اول [illegible] ان الذي لا عدم الاولية بحسب من الحوادث
بل هو متصف بالعدم في نفسه وما هو من الحوادث فالنهاية والبداية لا زمان له
وان زعم الخصم ان نفي الاولية يرجع الى موجودات لا ينحصر بموجود
واحد كان ذلك واضح البطلان فان كل حادث له اول [illegible] ان
نطرق نفي الاولية الى ذات ازلية واثبات حادث ازلي تناقض لا خفاء به
وجما [illegible] الامة ان لو احصيت الحادثات الموجود الذي له اول فكذا كان

[illegible]

هذه حقيقة الحادث الواحد فجميع الحوادث هي الى هاهنا واذا الحقايق المختلفة
بالتمام اجالى الى افراده والذي يقرر ذلك ان الجوهر الواحد اذا كان حقيقته
الحيز فالجواهر متحيزة اذ لا يكون الجوهر الواحد متحيزا او هذا الذي لم تعتبر
ان العقل على ذلك سوى الافعال وقد ثبت بحالة الاجتماع من الحكم ما لا يثبت في الافراد
فان الواحد لو اخبر عما شاهده لم يقتض اخباره العلم بالمخبر ولو اخبر عدد
التواتر عما شاهدوه تقتضي اخبارهم العلم بالمخبر فقد بان الافراد والاجتماع في هذا
حكمهم الكلام من ذلك وذلك ان الذي يتمسكانه مرتبط بالحقايق والذي اوردناه
السايل ليس من قبيل الحقايق فان ذلك ان اخبار اهل التواتر ليس موجب العلم حقيقة
راجع الى اجتماع المخبرين بل الى اجتماع اخبارهم ولكنه منوط باطراد العادة وتجويز
في المعقول تقدير انخراق العادة في اخبار اهل التواتر حتى لا يعلم المخبر واذا ثبت
المعنى الا يقتضي وجب ما خرج عنه واذا ما خرج عنه كان له اول منه ابدا
والمعنى الذي سبقه له اول الحال انه اعتقد اخبارهم وقد لا يجوز تقدير اطراد العادة
في ان يعلم صدق المخبر الواحد اذا كان صادقا فاستبان خروج ما الزمه السايل
عن غرضنا الذي اردناه ايضاح حقيقة الحقايق المختلفة بالافراد والاجتماع
ومن اوضح ما تمسك به ان يقول اذا فرضنا الكلام في وقتنا هذا فقد انقضى قبله ما لا
نهاية له ولو فرضنا ولنا في الوقت المتقدم على وقتنا باحقاب فهو يقال الحكم
فيه انه انقضى قبله ما لا نهاية ومن ابتدا العدم الوهم وتقدير الانقضا قبله
وجرنا هذا الكلام الى احد امرين كلاهما ينقضان اصول الدهرية احدهما ان
نقول انتهى الوهم الى وقت يقال فيه انه لا ينحصر ما لا نهاية حتى لا شيء هذا
القول في ذلك الوقت فان ارتضى الخصم ذلك كان باطلا بضرورة العقل فانا
نعلم انا نقدر وقتا قبل ذلك الوقت المقدر الذي فرضنا الكلام فيه تقدير ذلك

98

[illegible]

الوقت وليس احدهما اولى من الثاني ثم اثر ذلك القول في وقت قبله الى غير اول ثم
والذي يوضح ذلك انا لو خصصنا ذلك بوقت معين لم يكن فيه اذا الفعل فقد هذا
99 الوقت حادث واحد فالذي قبله مثله وما كان مثلا هنا لا يتصور بواحد غير
مثله وهذا معلوم ضرورة وبديهة فاستبان ما فيه بطلان قول من يقول
انما يتناهى في تقدمها اوهامنا الى وقت يقال فيه انقضى قبله ما لا نهاية
يسوغ تقديم الوهم على ذلك الوقت فقد وضح بطلان ذلك وان زعم الخصم
انا لا ننتهي في الحكم بانقضاء الحوادث الى اول لا نتعدى ولا نتطور وان حكم الانقضا
يتوالى الى غير اول فان قال ذلك اتضح بانقضا قوله فان الذي يتحقق غير اوليته
لا يتصور ان يقع قبله شي حتى يكون مسبوقا به ويكون المتقدم عليه سابقا له اذ
لا اول له لا يسبق قبله يتحقق قبل الانقضا المحكوم به في الازل حوادث لم
تنقض واما فرض ما دل على الحكم بانها حادث فهل الحكم فيه بانقضا ازلي
وهذا الصريح بتقديم الحادث على الازلي وهذا باطل بضرورة العقل قال
شيخ الملة عبد الله بن يوسف الجويني هذه الطريقة التي طريقها دهرا مضمنه
محلته مما اشار اليه المشايخ رضي الله عنهم فانهم كانوا يمهدونه مع اعلا
العالم فضلا للمناظرين ولكني لم ار هذه الدلالة على هذه الصيغة لمتقدم
وهي مما الهمني الله تعالى بتحريرها ولو لم الحظ في كتابنا هذا سواها لكان
بالحري ان يغتبط به فان جملة مذاهب الدهرية تستند الى اثبات حوادث لا اول
لها وفي ايضاح افساد ذلك الصريح تنقطع عقايدهم بالقدم والرفض ولم يذكر
هذه الكلمات ومما حسن بك اوردناه لكمه من هذه الطريقة ومن ما عداها
ان يجري جميع الادلة مجرى في اخذ الوضوح والجلاء وقد قدمنا
كلام الامثلة في تحقق هذا الاصل نحو القصد الى المعلوم حدوثه

[illegible]

يستلزم حدوث ما لا يتناهى عليه يستحيل ذلك يفضي الى منع تصور الحدوث
ويتنزل ذلك منزلة قول القائل لمن يخاطبه لا اعطيك درهما الا اعطيك
قبله دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما فلا يتصور منه اعطا
درهم ولا دينار على قضية شرطه وهذا ونحوه يندرج تحت ما قدمناه من
الطرق فلم نستجز الاطناب في ايراد الامثلة فانا شرطنا في كتابنا هذا التعرض
للمقاصد من غير اخلال بها والاضراب عن التطويل بتكثير الاسولة والعبارات
والله ولي التوفيق فان قالت الملحدة فاذا لم يستبعد اثبات حوادث لا اخر
لها لم يستبعد اثبات حوادث لا اول لها واثبات ... الى تجويز توالي الحوادث من
غير انقضا ولا تصرم وهذا الذي ذكروه ساقط من وجهين احدهما انه ادعا
مجرد والكلام في علم النظر لا يخلو اما ان يكون دليلا واما ان يكون قدحا
واعتراضا والذي ذكروه خارج من القسمين فان ما قدمناه من الادلة
لا تقدح فيه سقط ما ذكروه والذي ابدوه لا يصلح ان يكون دليلا فانه
اقتصار على دعوى مجردة ومعارضة لفظية من غير جامع (?) المعنى وهذا
القدر كاف في الانفصال ولكنا نتعداه فنقول حقيقة الحادث ما له اول
فمن نفى اوليته نفى حقيقة الحدوث ولنفي حقيقة الحادث لا ناخذ في فصل
احد الكلامين عن الاخر ووضح الفرق بينهما بقول ان ما الذي انكرناه انقضا ما لا
يتناهى احادا وتعاقبا واحلنا ان ينقضي ما لا نهاية له بتكوير الواحد بعد الواحد
وقطعنا باستحالة دخول ما لا يتناهى في الوجود وهذا مستمسك فيما زعموه
فان الحوادث اذا انقضت ... كانت تتعاقب ولا يدخل في الوجود الا
معدود ولا ينقضي الا محدود فلو الزمونا في هذا الطرف انقضا ما لا نهاية له
لكان ذلك وقد وضح انه لا ينقضي الا ما له نهاية واندفع ما راموه

والذي يوضح ما قلناه ان خصومنا اذ سوغوا حوادث لا اول لها لم يصفوها
بالانقضا مع اثبات النهاية عليها ولا يسوغون اثبات حوادث لها اول ثم تتعاقب
منها ما لا نهاية له فالذي الزمونا ما اقروا بالتزامه مع تجويزهم عينه وقد راموا
الجمع بين شيئين مع اعترافهم بافتراقهما وهذا القدر كاف في ايضاح ما رمناه
ومن ذلك تعلق الائمة للفرق بين الافعال بطرد انقضا ما لا يتناهى قول القائل لا اعطيك
درهما الا اعطيك قبله درهما فيستحيل منه الاقدام على اعطا درهم على موجب
شرطه وقد طرد الزموا في الاخر لا اعطي درهما الا اعطي بعده اخر وذلك غير ممتنع
وذكروا سوى ما قلناه واحسن الامثلة ما اوردناه مع الاستغنا عنه فان
ما قلناه اوضح من ان يحتاج فيه الى عضد بالامثلة **فصل** اذا ثبت الاعراض
وثبت حدثها وثبت استحالة تعري الجواهر عنها واستبان ان الحوادث اولا
فيخرج من مضمون هذه الاصول ان الجواهر لم تعر عما له اول وما لم يعر عنه
لم يسبقه اذ لو سبقه لكان متعريا عنه وما لا يسبق ما له اول فله اول ولو
كلنا وقصة من يسنا في اثبات ... في هذا الفصل بهذا القدر ولكن
جرى رسم المتقدمين بايراد اسولة واضح اندفاعها وقد اشار القاضي رحمه
الله في الشرح الى بعضها فلم نجد بدا من الاشارة اليها **فان قال قائل** ما
انكرتم انه لا اول على التعيين لكل جوهر بعينه ... فاذا لم يبدا على التعيين ...
حدثها فيقضي ان لا بدا على الاطلاق حدثها على الجملة وهذا من ركيك القول ومردود
فان الذي قلناه يستند الى العلم الضروري ويتضح من ... يقسم الذي
مع تقرير ثبوت الاصول الا ان نعيد فانه اذا وضح ان الجواهر لا تخلو عن الحوادث
ولها اول فلا تخلو الجواهر اما ان تتقدم على الحوادث او تتقدر مع الحوادث
غير متقدمة عليها ولا متاخرة عنها او تتقدر متاخرة عنها فان قدر متقدمة

فقد عرفت عن الحوادث ضرورة على هذا التقدير وان قدرت مقارنة فلم
تكن الجواهر اذاً موجودة قبل الحوادث واذا انتفى وجودها قبل الحوادث
وتحقق وجودها مع الحوادث فقد بان انها لم تكن قبلها وهذا معنى
الحدوث وان قدرت الجواهر متأخرة عن الحوادث فعينها سوف ما نرومه
من ما حرها وثبوتها بعد ان لم تكن ولسنا نحتاج الى مثل باطل وهو اثبات الاعراض
قائمة بانفسها وقد قدمنا الدليل على بطلان ذلك فاستبان ان كلامنا
مستند الى العلم الضروري فلا يفتقر عليه سبيل البرهان في معارضات
العبارات على انا نقول ليس من شرط معرفة الشيء تعرفه والذي يوضح
ذلك صحة معرفة افتقار البنية الى الكاتب والبناء الى الباني مع الذهول عن
الوقت الذي تعلق فعله بنا وبعد رويته الكتابة فكذلك الحدوث يعلم على
الجملة وان لم يتعين الوقت والذي يوضح ذلك ان الاعراض حادثة على الجملة
وان لم يتعين اوقات حدوثها فان لم يتعذر ذلك في الاعراض لم يتعذر فيما قارن
الاعراض ولم يسبقها والتحقيق فيها انا عرفنا حدث الاعراض على الجملة
وثبوت الاولية لها فعرفنا حدث ما لا يعرى عنها على الجملة ولو تعين لنا
وقت اول حادث لتعين لنا وقت حدوث ما قارنه ولم يسبقه ووضوح ذلك
يغني عن الاطناب فيه فان قال قائل الحوادث التي تراها طارئة على الاجسام
في وقتنا لا تدل على حدث الاجسام والحوادث التي قبل هذه مثلها فاذا لم
تدل بعضها لم تدل سايرها وهذا ادل كثير واضح البطلان وهذا الحاول
تمثل هذا الكلام ردنا منه ضرورة ونسئل الكافي الاتصال ان نقول
الحوادث التي في وقتنا وبعض الجواهر قبلها فلم تدل على حدثها واول الحوادث
لم تسبقه الجواهر فدل على حدثها فوضح الحقيقة عن السوال ومما

يعتمدونه في الاصلين معارضات لفظية لا محصول لها منها انهم قالوا لو
لزم القول بان ما لا يعرى عن الحوادث حادث لزم ان يقال ما لا يعرى عن
الاعراض عرض وما لا يعرى عن الالوان لون وما لا يعرى عن المنقضيات
منقض وما لا يعرى عن ما لا يتناهى غير باق وسبيل الجواب عن جميعها وجهان
احدهما الامتناع عن قبول المعارضات عند استناد الدعوى الى البداية
والضرورات فانا اوضحنا ان ما لم يتحقق وجوده قبل حادث ولم يكن
بعده ما عليه ثم كان مقارنا له فهو بالضرورة انه لم يكن فكان ومن
رام في ذلك المعارضة مع تسليم الاصول لم يستقل منه ونزل قوله منزلة
مغالطات اهل السفسطة عند انكار المشاهدات وجحد المحسوسات
والوجه الاخر في الجواب ان نقول ما لا يسبق الحوادث فقد شاركها في حقيقة
الحدوث فانه من حيث لم يسبق الحوادث فقد تأخر ودان بعد ان لم يكن ومن
حكم الحادث ان لا يسبق على الاطلاق فلما شارك ما لا يعرى عن الحوادث
الحادث فيما يؤول الى حقيقة الحدوث فلزم الحكم بحدوثه واذا قلنا

لا يعرى الجوهر عن العرض فليس في ذلك تشابه بينهما في حقيقة
الاعراض وحقيقة الجواهر وكذلك اذا قال القايل لا يعرى الجوهر مما لا
يتناهى فليس في عدم عروه مما لا يتناهى تشابه وبين ما لا يبقى في حقيقة ينفي
البقا فلم يلزم الحكم بنفي البقا عن الجوهر من حيث لم يعر عن المنقضيات
عن البقا فانه لا معنى لبسط القول فيما هذه سبيله ولولا اشارة القاضي
رضي الله عنه الى هذه الاعتراضات لاضربنا عن اثبات الاضرار عن
مثل هذا الكلام **فصل** يشتمل على ذكر شبه الملحدة اعلموا
عصمكم الله ان مجاري كلام الدهرية يحصرها اربعة اقسام احدها التقدم

الفراغ منه وهو غرضهم للقدح في الاصول الاربعة المبنية الهادية الى
حدث العالم وقد قدمنا من كلامهم والقضا لما ما فيه مقنع والقسم الثاني
من شبههم يتعلق بالتعرض لنفي الصانع ولهم في ذلك طريقان احدهما المصير الى ان ١٠٤
اثبات موجود قائم بنفسه مقدس عن الحادثات على ما تصير اليه الاسلاميون
غير معقول والطريق الاخرى يتعلق بالتعديل والتجوير كانهم زعموا يقولون فعل ما
لا يقتضي ضرا ونفعا الى الفاعل ولا يدفع ضررا عنه من قبيل العبث والسفه
الذي يعد ذلك من مقاربهم في الحكمة والسفه وسنستقصي الكلام عليهم في
التوحيد ان شاء الله عز وجل والقسم الثالث يشتمل على الاستشهاد بالشاهد على
الغائب من غير رعاية وجه في الجمع بينهما وذلك انهم يقولون اذا لم نشاهد والعلل
الادوار الذي من الحكم بذلك ابدا اذا لم نشاهد دجاجة الا من بيضة والبيضة الا
من نطفة فيم ذكروا انه لزم الحكم بذلك فيما غاب عنا وهذا الذي ذكروه خروج
عن المعقول واول ما يعا بحوزته الكلمة فقال انهم العلمون ما ادعيتموه من
الاستشهاد بالشاهد على الغائب ضرورة ام تعلمونه نظرا فان زعموا انهم يعلمونه
ضرورة فقد سقط كلامهم وقد صنفنا حججهم ثم لم يسلموا ان يعارضوا بمثل دعواهم
وان زعموا انهم علموا ما ذكروه نظرا طولبوا باظهاره فلا يجدون الى ذكر
طريق في النظر بعد ذلك سبيلا ثم نقول لو صح ما قلتموه لزم على طرده ان
يحكم بنفي الماء لتعاف من ظاهرها ولو قدر اقوام مكثوا في بعض جزائر البحار او
[illegible] في قطر من الاقطار فلزم ان يحكموا بنفي الانفطار طردا لما ذكرتموه
فان ابوا ما الزموا كان ذلك نقضا منهم لما مهدوه وان طردوا الاستشهاد ان
الاستشهاد بالشاهد على الغائب من غير تحرير وجمع الفضي الى العلم ونفي
الاستشهاد عليهم بالنواقض فتتبع وما قلناه مقنع على انا نقول لو قلت قالت

عليكم دعواكم ان تكونوا استعدها منه فان قالوا لو قال ما غاب عن
المشاهدات بمعنى ان تقدر على خلاف صفات المحسوسات من حيث ١٠٥
احتجبت بالذهاب عن الادراكات مما الفصل بين ما قدمتموه لو لاويتم ما
اذ ماه الان فلا تجدون الى الفصل سبيلا وتسقط القول ان الفاسدان المعارضة
ثم نقول كيف يستقيم ما ادعيتموه وقد اسند معظمكم في الازل الهيولي
والعنصر وهو في كونه يسقط عن قابل الاعراض مخالف للمدرك بالمشاهدات
وكذلك الطباع التي هي استقصات العالم واصولها عند الطبائعيين كانت
على التباين في الازل ثم امتزجت وتركبت فتركب العالم من تركيبها والمحسوس
منها الان على خلاف ما اسسوه في الازل ولم يستقيم لاامرها وان التشبث
بالعوائد في المشاهدات مع اسانيم هاكا لمها فان زعموا ان الاستشهاد
بالشاهد على الغائب مما يستدل به الاسلاميون فلا معنى للمنع منه قيل
لهم لا سبيل الى انكار الاستشهاد بالشاهد على الغائب من كل وجه ولا سبيل
الى طرده من كل وجه وانما يسوغ القول به اذا اجتمع الشاهد والغائب في
علة او شرط او حقيقة او دليل وسنبسط القول في ذلك في صحيح الصفات
ان شاء الله تعالى والقسم الرابع من كلامهم يشتمل على ضروب من التمويهات
يداعي جمعها طريقة واحدة وهي انهم قالوا لو حكمنا بحدوث العالم لم يخل
اما ان نقول انه حادث لعينه او نقول انه حادث لمعنى فان قيل انه حادث
لعينه لزم منه ان يعلم حدثه من يعلم عينه وليس الامر كذلك وان كان حادثا
لمعنى فلا يخلو ذلك المعنى اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم
الحكم بقدم مركبه وفيه القول بقدم العالم وان كان ذلك المعنى حادثا
فالقول في حدوثه كالقول في حدوث العالم فلزم ان يكون حادثا بمعنى ويتسلسل

القول عند ذلك وهذا الذي ذكروه واضح البطلان فاول ما يلزمهم عليه
ان يعارضوا بمثله في القدم فيقال لهم اذا زعمتم ان العالم قديم لم يخلوا اما ان
يقولوا انه قديم لعينه فيلزمه على موجبه ان يعلم قدمه من يعلم عينه
واما ان يقولوا انه قديم لمعنى فيتسلسل عليهم القول في قدم المعنى ثم يقال
قد يثبت عند النفس ولا يدرك كما في علم النفس وهذا كما انهم يسوغون ان يعلم
الانسان لونا ولا يعلم كونه سوادا وان رجع كونه لونا وكونه سوادا الى
عينه فاذا لم يبعد ذلك فيما الزمناكم لم يبعد في ما اوردتموه وبسط شرح
ذلك في احكام العلوم ونذكر فيها جواز كون الشيء معلوما من وجه
مجهولا من وجه على ان من ائمتنا من صار الى ان الحدوث ينبي عن معلومين احدهما
الوجود والثاني العدم المتحقق قبل الوجود فاذا كان ذلك لم يلزم من علم
احدهما علم الثاني فاستبان سقوط السؤال من كل وجه **فصل** وقد بنا في
اثبات حدث العالم والرد على القائلين بقدمه على الجملة ما فيه غنا ونحن الان نذكر
تفاصيل اقاويل مخالفي الاسلام ونومي الى الرد عليها فالذي صار اليه ائمة من
الدهرية ان العالم لم يزل على ما هو عليه الان فلم يزل دورة قبل دورة وانسان
الا نحو قبل انسان الى غير اول ثم زعموا ان ما يعتري العالم يحدث لها عند دورانه
المناسبة وكانوا صائرين جرها ولا الى ما ذكرناه مع اثبات صانع مدبر
وزعموا ان العالم لم يزل مدبرا بتدبير الصانع وهذا منتسب الى متفلسفي الدهرية
وذهب معظم الفلاسفة الى ابطال القول بحوادث لا اول لها فلما ابطلوا ذلك
اثبتوا الهيولى والعنصر ثم اختلفوا في صفته فقال بعضهم كان الهيولى في حكم الجوهر
الواحد لا انقسام فيه وكان عريا عن الاعراض ثم انقسم وتجزأ وتركب وتشكل
لما قامت به الاعراض وكانوا صائرين من هؤلاء الى ان الهيولى جواهر

العالم ولم يزل متعدده منقسمه ولكن كانت بسيطة وعبروا بذلك عن عروها
عن الاعراض ومما اختلف فيه اصحاب الهيولى انهم قالوا انما الجسم الهيولى بعد
ان لم يكن منقسما وتركب صورا واشكالا اوذلك لقبول الاعراض وكان عريا
عنها فمن صائرين منهم الى انه قال الله بقوة طبيعية حركته وصار اخرون الى
انه العلة والفعل من غير قصد مقتضى وقصد قاصد واثبت بعضهم الصانع
القديم وزعموا ان التاثيرات ظهرت في الهيولى بقصد الصانع واختياره واقتداره
وذهب بعض مخالفي الاسلام الى ان اصل العالم الطبائع الاربعة ولم يزل
متنافرة ثم امتزجت فاقتضى امتزاجها العالم واثبت بعضهم طبيعة خامسة
معدلة جامعة بين الطبايع الاربع واثبت اخرون منهم ما قلناه وقضيا
قد ذروه مآتا للطبائع التي هي استقصات العالم وذهب الثنوية الى القول
بقدم النور والظلمة ثم قالوا ما زالا متباينين تصعدا وتسفلا فكان
النور صاعدا والظلام متسفلا ثم امتزج منهما جزآن فكان العالم من امتزاجهما
وذهب المرقيونية الى اثبات معدل بين النور والظلمة ثم من مذهب الثنوية ان
النور والظلمة عند الامتزاج تفعلان العالم قصدا ومنهم من يقول اقتضيا ذلك
طبعا والنور لو تفرد مزاجه لم يقتض الا الخير والظلام لو تفرد لم يقتض
الا الشر وصار الاسعانية الى ان الظلام موات تقتضي الشر بطبعه
والنور حي يقع منه الخير قصدا وذهب المجوس الى القول بقدم النور وحدث
الظلام ثم اختلفوا في سبب حدث الظلام فقال منهم قائلون انما حدث لشكة
خطرت لبعض اشخاص النور وكانت فكرة ردية في العلاه فولدت شيطانا
وقال اخرون انما ولد الظلام من فكرة متعقبة لبعض اشخاص النور وكانت
فكرة ردية عبروا عن ذاتها بالعفونة ثم نعتوها فقالوا خطر لبعض

الظلام ثم حدث الظلام

اشخاص النور انه لو حدث ظلام بشي بينهما وبين من نار عنى عن ذي كيف كان يكون
متولد من الفكرة الظلمة وصار اخرون الى ان الظلمة حدثت باحداث بعض
اشخاص النور فانه احدثها مخافة لمن فرط منه معارفه صاحبها الحكمة
وعن ذكرنا المتطبب لبطلان القدم المكان والزمان والنفس والعقل والمبدع
فهذه جمل من مذاهب الملحدة واما المنجمون فيستعد عليهم بما ياتي ابدا الكتاب
ان شاء الله عز وجل واما نقصد الرد على الدهرية المثبتين حوادث لا اول
لها فقد سبق على اوضح وجه واما وجه الرد على الفلاسفة القائلين بالعنصر
والهيولا وهو ان نقول انهم لا يخلون اما ان يزعموا ان العنصر الذي ابدعوه كان
جواهر متعددة واما ان يزعموا انه شي واحد الذات غير منقسم ولا متعدد
ولا منقسم فان قالوا انه جواهر جملتها موجودها اطرد عليكم الادلة التي
مررناها في استحالة تعري الجواهر عن الاكوان وقبل الاكوان لا نعقل الجواهر غير
متلاصقة ولا متباعدة ولا بعد ما سبق وان زعم الخصم ان العنصر متحد
الذات كان ذلك باطلا من اوجه احدهما ان نقول جواهر العالم واجسامه متعددة
متغايرة مدرك تعددها وتغايرها ضرورة وبديهة فلا يخلون بعد ذلك
اما ان يزعموا ان هذه الاجسام كانت موجودة في الازل او يزعموا انها لم تكن
موجودة في الازل او يزعموا ان الموجود عنصرها وهو غير الاجسام المتغايرة
فان زعموا ان هذه الاجسام المتغايرة المتعددة كانت موجودة في الازل
فيجب ان تكون متعددة ولنا نعلم بضرورة العقل ان ما هو الان ثابت فيما لا يزال لو اتصف بها
في الازل فلتبقى ان يكونا شيين موجودين في الازل فان لم يقل صاحب هذا
المذهب بذلك والله موجودا واحدا في الازل وموجودين فيما لا يزال فقد
اتى فيما لا يزال عالم ثبت في الازل اذ من بداية العقول ان الاثنين اذا على

الواحد كالشيئين بدلالة ما فيه القول بقدم الجواهر المتغايرة مع المصير
الى اثبات موجود واحد في الازل وعن بعض الائمة عن ذلك بان قال اذا
زعمتم بان العنصر واحد ثم صار اشياء كثيرة فهو موجود واحد فليت
شعري في العقل اشيا هو اكثر من واحد من غير حكم بحدوث ما حدث وانما
يعقل ما نزدم بنفسه وهو ان يقول بالحلول في دعواكم العنصر بالاتحاد
اما ان يزعموا ان اتحاده على منهج اتحاد الصورة والظل والجسم وهو
مشتمل على موجودات غير انها متحدة في قضية اسم العنصر كما ان
الانسان متحد في موجب اسم الانسان فان زعمتم ان ذلك فقد اسم
الجواهر مجتمعة متالفة والظلم فوالله تنعزى الهيولا عن اجناس الاعراض
وان اردتم بالاتحاد ان جملة الجواهر اصبحت جوهرا واحدا على ما صار
اليه القائلون بتداخل الجواهر فقد سبق الرد على هذه الطايفة بما فيه
الدليل على ان ذلك لا يحاكي الخصم ما يريده فانه لو ثبت التداخل وسلم جدلا
وجب الحكم بان التداخل لا يثبت المعنى اذا الاجتماع اذا لم يثبت لا يقتضي
معنى قد ذلك التداخل ويلزم من ذلك التصريح بانتفاء المعنى وبفساد القول
بالتعري عنه وان زعموا بالاتحاد حقيقة من غير تقدير اجتماع ولا تداخل زعموا
ان الموجودات في وقتنا هي عين ذلك الموجود الواحد الثابت حقيقة الاتحاد
فقد جحدوا الضرورة وكفوا مؤونة المحاجة ومما نمسك به ان نقول ان
كان ثبت موجودات غير واحد من غير اثبات زيادة جاز رجوع الموجودات
الى حكم موجود واحد من غير انفصال وقد اعطونا استحالة رجوع الاجسام
الى حكم الجوهر الواحد ولا فاصل بين الوجهين اذا ثبت موجودات بعد
الحكم باتحاد الوجود من غير زيادة في التعدد والاستحالة ترد الموجودات

الى حكم موجود من غير انقضاء والذي يوضح لك ان الموجود اذا عدم عند القوم
يعني الجواهر بقي الهيولى والهيولى عندهم هذه الجواهر واذا لم يبعد الاخلا
في احد الطرفين لم يبعد في الثاني ومما يوضح ما قلناه ان العنصر الذي اثبتوه لا
يخلو اما ان يكون جوهرا متحيزا واما ان لا يكون متحيزا فان كان متحيزا
فيجب ان يكون مختصا بجهة وناحية ثم يلزم فيه احد امرين وكلاهما مستنكر
عند القوم احدهما ان يتساوى بما مضى باختصاص بجهة فلزم من ان لا
يعرى عن الاكوان والثاني ان ينتقض حكم الاختصاص بالجهة من غير مختص
وهذا اخر القايلين الحلتي الاعراض وان زعم الخصم ان العنصر متحيز
غير شاغل لجهة وحيز كان ذلك جحودا عن المعقول ولو جاز اثبات متحيز
لا يشغل حيزا لجاز ذلك فيما لا يزال ويدور عليهم اذا اثبتوا العنصر
متحيزا القسم ضروري كما هي تقسيم الاجماع والاتفاق على القايلين باثبات
جواهر متعددة في الازل عن ذلك انا نقول المتحيز لا يخلو اما ان يكون مختصا
بجهة واحدة او ينتقل عنها وايهما اتصف كان موصوفا بكون اذ المختص بجهة
اذا لم يزل عنها مفتقر الى كون وهو الذي يسمى سكونا والزايل المنتقل الى
كون وهو الذي يسمى حركة **فان قيل** قد اسم الجوهر في حال حدوثه
غير متحرك ولا ساكن ولا نستبعد وامثال ذلك تنافي الازل قلنا نحن نزعم ان
الجوهر في حال حدوثه مختص بكون ولم ينس في اصحابنا من ينكر ذلك وانما الخلاف
في تسميته سكونا او حركة فسموا الكون في الازل وما قسموا في تسميته وانما
غرضنا التعرض للمعاني دون الالفاظ ثم نقول اختلف المحققون على من هذه
في الجوهر في حال حدوثه فصار صايرون الى ان الكون القائم به المقتضي له
الاختصاص بمكان اول حدوث مكان لا يسمى حركة ولا سكونا اذ لو سمي

حركة كان ذلك محالا من حيث كانت الحركة زوالا او كونا في المكان الثاني بعد
الكون فيه وانما يعقل ذلك في حالتين فاستحال اثباته في الحالة الاولى
ولم يسم سكونا من حيث يبني السكون عن اللبث والاستقرار واستمرار الكون
في الجهة الواحدة وهذا لا يصح في حالة واحدة فامتنعوا عن تسمية الكون الاول
حركة او سكونا فان سلكنا هذه الطريقة قلنا لاصحاب العنصر والهيولى
قد قدرتما الكون من حين احدهما انا اثبتناه وامتنعنا عن تسميته واسم القسم
الكون عن العنصر في الازل والاخر ان الذي معناه من تسمية ذلك الكون سكونا
اتحاد الحالة الاولى وعدم استمرار الوجود بعد واسم العنصر ان ليا
والازلي مستمر الوجود ثم الذي منعنا من تسمية كون هو سكون على الحقيقة
جملة طريقة واحدة وذهب القاضي في الباب المترجم بالمعتمد الى ان
الجوهر في الحالة الاولى ساكن والدليل عليه انه غير زايل ولا منتقل
وكل جوهر لا ينتقل باشغال يجب اتصافه بالسكون في الذي يوضح ذلك
انه اذا اختص بجهة في اول حال حدوثه ثم بقي فيها في الحالة الثانية والكون
غير باق وعند ذلك يكسر الاعراض ثم الكون الثاني مثل الكون الاول بالاتفاق
ولا امتناع من تسمية الكون الثاني سكونا والاول مثل الثاني وكل حكم ثبت
للشيء ثبت لمثله فاذا اطلق رضي الله عنه السكون يبني عن لبث لا يتحقق
ذلك في الحالة الاولى قال هذا الفصل في العبارة لم يطوح بما يعرب ولا
نخطأ ولو عرضت هذه المعاني على اهل اللغات لم يدركوها الا بدقيق
النظر فلا معنى للاعتصام باللغة وهو وضح باثبات الكونين في الحالتين عقلا
فان سلكنا هذه الطريقة سقط بها تشغيب الفلاسفة عند علسهم قلنا
قولنا في خروج الجوهر عن كونه متحركا او ساكنا فاقيموه ان سكرتم

الله هذا ان قال الخصم ان الجوهر متحيز وان زعم انه غير متحيز في
اوله وليس له حكم التحيز فيما لا يزال فهذا باطل من اوجه منها انا قد بينا
ان حقيقة الجوهر المتحيز فنفي التحيز في الازل نفي الجواهر واقتضى
عرضا ان ينفي حكما الجوهر في الازل وقد صرح بنفيه من حيث المعنى
فلا يمنع بعد ذلك تسميته فالمرء يحيز جوهرا وهذا ما لا خير له على انا
نقول فالا تكون متحيزا اذا لا له وصف التحيز فقد ابطلت جنسه ولو جاز انقلاب
الجنس من هذا الوجه وجب تجويز انقلاب اجناس الاعراض حتى يتحيز ويخرج
عن اوصافها وتصير قابلة للاحياز بعد ان لم تكن كذلك اذ ليس خروج موجود
ولا خلا الى التحيز بعد ان لم يكن متحيزا اولى من خروج سائر الاعراض الى
التحيز على انا نقول لو جاز ان يتحيز ما لم يكن متحيزا لجاز ان يخرج عن التحيز
المتحيز فليس الانقلاب من احد الوصفين الى الاخر اولى من عكسه فانهج فساد
القول بالعنصر من كل وجه ومن استقل واعتصم بما قررناه من قواعد حدث
العالم وجد في بسط الرد عليهم مقالا فهذا اخر الكلام عليهم ومن وجوه
الكلام عليهم ان نقول قد زعم ان الهيولى كان عريا عن الاعراض ثم حدثت
الاعراض فلا تخلو اما ان تقولوا حدثت بقوة طبيعية في الهيولى وهو المذهب
لطائفة منهم واما ان تقولوا حدثت التاثيرات في الهيولى لصانع قديم والى ذلك
صار القدماء من الفلاسفة او يقولوا انفعل الهيولى عن غير اقتضا طبيعة ولا
قصد قاصد وهذا مذهب اخرين منهم وجملة الاقسام باطلة فاما القول
بالقوة الطبيعية فسبيل ابطال القول بالرد على القائلين ان نقول القوة التي
ادعيتموها لا تخلو اما ان تكون ثابتة في الازل او ليست فيما لا يزال فان ثبتت في
الازل وجب ان تثبت مقتضاها في الازل ايضا فان مقتضا الطبيعة عند

القائلين بها لا يستاخر عنها مع ارتفاع الموانع فيلزم من ذلك القول بقدم
التاثيرات وهذا ابطال مذهب اصحاب العنصر فانهم حكموا بحدث الاثار وقدم
العنصر وان زعموا ان القوة الطبيعية حادثة قيل لهم فما مقتضيها وما يوجب
حدوثها وان زعموا انها ليست من غير اقتضا فليقولوا بتحدد الاثار من غير اقتضا
وهذا الذي قاله مذهب الاتفاق فان راموا ان اثبتوا محلا وزعموا ان
القوة ثابتة ازلا ولكن كانت معها موانع فلم تقتض الاثار وهذا ان قالوه
افتتاح منهم باثبات معان مع العنصر وهو خلاف معتقدهم على انا نسائلهم
عن الموانع وقدمها وحدثها فان حكموا بقدمها استحال زوالها فان القديم
لا يعدم اتفاقا وان حكموا بحدوثها لزمهم تثبت الاثار قبلها وانجر عليهم ضروب
من المناقضات لا تخفى على المحصل دركها ولولا ايثار الاختصار لانبسط
القول عليهم في كل طرف من اطراف الكلام وسنستقصي الرد على الطبائعيين
ان شاء الله واما الصائرون الى صرف الاثار الى الصانع فقد قربوا من الحق في
اثباتهم الصانع والوجه الرد الى نفي العنصر وقد استقصينا القول فيه اتفقا
على انا نقول لهم ان صحت لكم تسليم بالمصير الى الاثار حدثت بالصانع فاجعلوا
الهيولى حادثا وافقا ايضا بايثار الصانع والذي يوضح الحق فيما قلناه
ان الاعراض لا يختص بها بالحدث ثم بدا بالصانع فان لم يبعد حدوث الاعراض
من غير عنصر لم يبعد ذلك في الجواهر واما القائلون بان الافعال من غير اقتضا
مقتض وقصد قاصد فسنأتي الرد عليهم عند ذكرنا اقوال القائلين بالحدث لا
محدث على انا نقول لهم ان لم يبعد حدوث الاعراض والعالم من غير مقتض
فاحكموا بحدث الجواهر من غير مقتض وهذا ما لا مخلص منه ومن الصائرين
الى القدم من يقول ان العالم ان العنصر انفعل او اقتضته طبيعة او قصد

فاصل القضايا فيها وهاولاء الاخلون وشكيمهم بل يوضح لهم فساد جملة الاقسام
التي يرددوا فيها فعلت جملة وجوه مقنعة في الرد على اصحاب العنصر
ولا يستقيم على اصول المعتزلة لا وجه منها ان الصالحي منهم جوز تعري الجواهر
عن جملة الاعراض فما يتخلص له من جميع ما الزم على الهيولى في القول بالعنصر
وجوز الكعبي تعري الجواهر عن الالوان وجوز البصريون التعري عن الالوان وما ١١٤
عدا الاكوان فلا يستقيم لهم مع هذه الاصول طرد دلالة ومن الكلام الرد
على القائلين بالعنصر قولنا ان ما تقدر ولم يكن متقدرا احتاج ان يكون محددا
وقد افسد الجبائي ذلك على نفسه وشيعته حيث قال من قرا آية من القرآن
فقد وجد مع قراءته كلام الله تعالى فلو استند للقراءة القرآن قرا فوجد
مع قراءة كل واحد منهم كلام الله والذي يوجد مع الجميع غير ما وجد مع الاول
من غير زيادة فلم جاز ذلك جاز لاصحاب العنصر ان يقولوا العنصر واحد
ثم القسم ولم يزد ومن اعظم ما ابطل مذهبهم عن الرد اثباتهم جواهر في العدم مجردة
على الجملة عرية عن الاعراض وهذا التصريح منهم بمذهب القوم
قال الاستاذ ابو اسحق ناظرت بعض روسائهم يعني ابن عياش والزمنة في حلك
الكلام مذهب الدهرية في اثبات جواهر لا هيولانية ولا مساعدة فقال
عجبا للفلاسفة على فطنتهم اغفلوا ما نطق وقد تلبع جمعه مذهبهم
ولا نطق بهم اثبات جواهر موجودة ليست مجتمعة ولا متفرقة ولكنهم عنوا
بعلوها عن الاعراض عدمها فلم يحسنوا العبارة عن معتقدهم قال الاستاذ
فقلت له ثم تنكر الصاحب على من يقول من الفلاسفة ان المعتزلة اغفل
من ان يقولوا الجواهر على حقائقها وليست موجودة بل هي موجودة عندهم
وعن وابعد مما عن عروها عن الاعراض فلم يجد مخلصا الا الحكي عن الذي قاله

ذب عن الفلاسفة ولم يصرح بموافقتهم **فصل** في الرد على الطبائعيين
اعلموا وفقكم الله ان الصائرين الى الطبائع فرقتان احداهما يوافقون اهل
الاسلام في القول بحدث العالم واثبات الصانع ولكنهم يصيرون الى
١١٥ ان الله تعالى خلق الاجسام على طبائع وخواص تقتضي افعالا طبيعية غير
صادرة عن اختيار وقد مال الى ذلك ثمامة بن اشرس وطائفة من المعتزلة والجاحظ
وهاولاء ان يتعلقوا باحكام القدر وابطال التولد فاقتصر الرد عليهم باحكام الكلام
في هاولاء وصار الفريق الثاني الى القول بقدم الطبائع الاربع على ما قدمنا
حكاية مذهبهم وعرضنا الاعتنا بالرد عليهم ولكنا نطرق ومنها ان نقول
انتم لا تخلون اما ان تثبتوا الطبائع مختصة بالجواهر في الازل واما ان تثبتوا
الطبائع والخواص غير مختصة بالجواهر فان اثبتم الطبائع مختصة بالجواهر
وقلتم بقدم الجواهر فقد صرتم في قولكم من قوم الدهرية ويستقل الرد
عليهم باتضاح حدث الجواهر بما قدمناه من الدلالة وان زعمتم ان الطبائع كانت
منفردة بالوجود غير مختصة بالجواهر فبطلان ذلك باطلا فان الخواص لا
تخلو من ثلاثة اقسام اما ان تكون قائمة بانفسها فضاهية للجواهر في القيام
بالنفس ولما ان تكون في حكم الاعراض التي لا تقوم بانفسها بل تقوم بجواهر
هي اعيانها او تكون في حكم صفات الانفس فان كانت في حكم الجواهر
فهذا قول بقدم الجواهر وقد سبق من الرد على ذلك ما فيه مقنع على ان الجوهر
لو قامت بانفسها لما افتقرت لغيرها والطبائع بعد الامتزاج وتشكل العالم
لا تقوم بانفسها والذي يوضح ذلك ان الطبيعة ان كانت في حكم جوهر
لما خلت عن طبيعة فان كل قائم بنفسه ذو خاصية عندهم وان
زعموا ان الطبائع في حكم الاعراض فيقتضي ان لا تقوم بانفسها لما اوضحناه فيما

سبق من استحالة قيام العرض بعينه وان زعموا ان الجواهر في علم صفات
النفس فهذا مستوى اصلهم وبعد ثبوت الجواهر على الانفراد والاستبداد
فان العرض اذا لم يقم بعينه واستحال تقدير ثبوته دون موصوف به فلان يستحيل
تقدير خاصيته دون مخصص بها اولى فان الخاصية الزم للذات من العرض الذي
قالوه فرد من جملة المعلومات فان خاصيته لا تعقل بما لا يخص بها اذ الخاصية تنبي
عن مختص بها وسياق القول ان الخاصية مع نفي المخصص بها اذ الاختصاص لا يعقل
الا من مختص ومختص به والذي يوضح ما قلناه انهم احالوا ثبوت الجواهر دون حيز يشغلها
فلان يحيلوا ثبوت الجواهر دون المختص بها اولى وهذا واضح لا خفا به ومما يرد به
عليهم ان نقول قد زعمتم ان الطبايع امتزجت ولم تكن ممتزجة وهذا تصريح
منكم باعتوار التعقيب على الطبايع فانها اذا اتصفت بالامتزاج بعد ما لم
تقبل الامتزاج على خلاف حكم الامتزاج واذا اعتور عليها التعقيب دل
ذلك على حدثها اذ اعتوار المتعاقبات على حدث الجواهر على ما سبق بسط
القول فيه فان انكروا ما الزمناهم في الطبايع سنا كان من الطريق ان
يسلوا عن حدث الجواهر والدليل عليه مثل ما سدوه في حدث الجواهر من تعاقب
الحوادث فلزمهم في الطبايع فان انكروا حدث الجواهر فقد خرجوا عن قول
الطبائعيين والتحقوا بمذاهب سائر الدهرية ومما يستدل به عليهم ان نقول اذا
اثبتم الطبايع فلا تخلون اما ان تثبتوا لها محال او لا تثبتوها فان اثبتوا لها محال
ردوا على الاستقصات الاربع وان لم يثبتوا لها محال فهي ليست بمتحيزة فعند
ذلك فكلها لا في محل واذا اثبتنا انها لا في محل فلا معنى لامتزاجها فانه
انما يمتزج كل شئ منها بان يختص كل واحد منها بجهة ان كان متحيزا
او محل ان كان ذا محل فاذا لم يثبتوا الامتزاج اختصاص بحيز ولا محل

ما يعقول للامتزاج وهذا واضح لمن تدبره ومن احسن ما نعتصم به ان نقول
اذا امتزجت الطبايع فلا تخلوا اما ان تثبت عند امتزاجها بلا محل او تثبت مع
المحل فان ثبتت عند امتزاجها بلا محل استحال ثبت المحل بعد الامتزاج كما وجب
بهذا انا لا فانه لو جاز ثبوت الطبايع ممتزجة في غير محل في حالة واحدة لجاز تقدير
ذلك في حالتين وان زعموا ان المحل الذي يختص الطبايع به تقارن الامتزاج فعند
امتزجت الطبايع اذا في المحل فاذا امتزجت في المحل يقف تعقيبه وهذا
كان المحل بامتياز الامتزاج اولى من الامتزاج بامتياز المحل فانهما مقترنان
ليس احدهما اولى بان يكون الثاني ثم نقول لهم اذا امتزجت الطبايع فلا تخلو
اما ان امتزج لانفسها او امتزج لمعنى يقتضي امتزاجها او يمتزج لا لانفسها ولا
لمعنى فان زعموا انها امتزجت لانفسها لزمهم ان يكون ممتزجة في الازل لثبوت
انفسها فان صفة النفس تلزم من النفس يلزم ان ثبات لانفسها انبات التعقيب
مفاده هذا الكلام الى نفسها مجمعه مسانته لانفسها فان زعموا انها
امتزجت لمعنى لم يخل ذلك المعنى اما ان يوصف بالعدم او بالوجود فان وصف
بالعدم كان محالا اذ العدم نفي محض من كل وجه ولا فرق بين
المعنى ومن اثبات مقتضى معنى معدوم على انه لو جاز تقدير مقتضى معدوم
لجاز ان يقتضي العالم عدم حتى لا نمس الحاجة الى اثبات الوجود للطبايع الاربع
على انا لو قدرنا مقتضيا معدوما للملاحم اقتضاوه بامتزاج الطبايع توقف
دور ووقت ولو كان المقتضي للامتزاج موجودا لم يخل اما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما لزم منه قدم الامتزاج اذ ليس بقيد اقتضا الامتزاج
اولى بوقت منه باخر وان كان المقتضي حادثا فمقتضى ان يفتقر الى
موثر مقتضى له والموثر عندهم الامتزاج الطبايع فعند ذلك امتزج

الطبايع ليست مقتضية للامتزاج وليس المقتضي لمزج الطبايع وهذا
غاية التناقض وان استواحا دنا مقتضيا للامتزاج ولا مقتضي له لزمهم تجويز
حدوث العالم من غير ان يحدث له مقتضيا وهذا فيه ابطال القول بالطبع المؤثر فان
قالوا السم انما يقتل ويضعف بانه وارد الى اللحم اجلهم ووقوع المقدور
في العمر وحوره ووقعه فبطل الامتزاج فهم يشكرون على من زعم ان ما يقتضي امتزاج الطبايع
قديم ولكنه يقتضي الامتزاج فيما لا يزال **قلنا** هذا الذي الزمتموه الشيء من
قبل ما الزمناكم فان الطبيعة عندكم توجب بامرها من غير تقدير اختيار والذي
عليه ان الامتزاج لما اقتضى تركب العالم لم يجز استحالة التركيب عنده فهو مليس
طبعه ودليله يقتضي امتزاجا لما استاخر مقتضاها عنها فلما لم يستاخر مقتضى
الامتزاج عنه واما القادر فليس يقتضي مقدوره ايجابا بل يثبت مقدوره على الاختيار
من القادر فاستبان الفرق والالزامين وعلى الطابعيين ضروب من الكلام واما المحصرها
وجرى الكلام الان على ما يقتضي ابطال القول بقدم الطبايع ويقول لهم ما ادعيتموه
اعلمتموه ضرورة ام نظرا فان ادعوا العلم الضروري سقطت مكالمتهم ووقفوا المبلغ
دعواهم وان زعموا انهم علموا معتقدهم نظرا طولبوا بالطريق فان قالوا انما
علمنا ان الطبايع اصول العالم من حيث لم يخل جزء من اجزاء العالم عن الطبايع الاربع
فقال لهم اول ما يلزمكم على ذلك تقدم الجواهر وان لم تصادف الجواهر دون
الطبايع لم تصادف الطبايع دون الجواهر فان لم يلزم الحكم بقدم الجواهر لم يلزم
ذلك في الطبايع ثم نقول كما لم يخل الجواهر عن الطبايع على زعمكم فكذلك
لم يخل عن الاكوان والالوان وما عداها من الاعراض فهلا اعلم ان اصول
العالم الالوان من حيث لم تعر الجواهر منها ثم نعارضهم بمذهبها وان بلد هب الثنوية
ونقول لهم ثم ينكرون على من قال لكم من الثنوية ان اصل العالم النور والظلمة من حيث ١١٨

لم تخل عنهما الجواهر وكلما قلناه توسع فيه في الكلام وتسليم للطبايع
جدلا ولو ما فستاهم في اثباتها على ما سنذكره في التولد لم يجدوا الى اثباتها
١١٩ سبيلا **فصل في الرد على الثنوية** القائلين بقدم النور والظلمة اعلموا
وفقكم الله ان من اصل هؤلاء ان القول بقدم النور وهو اجسام متصعدة لا نهاية
لها من جهة العلو وانما تتناهى من جهة السفل وكذلك الظلمة اجسام متسفلة
بطبعها لا نهاية لها من جهة السفل وتتناهى حدها في جهة العلو وكلما قدمناه
في حدث الاجسام يدل على الرد عليهم وكلما رددناه على الطابعيين حيث قربنا
ان ما يمتزج بعد ان لم يكن ممتزجا دل افتقاره المقتضى على حدثه وما قدرناه من
افتقار الامتزاج الى مقتض مع تقسيم الموافقة يرد على الثنوية حرفا حرفا
ثم نقول لهم اذا زعمتم ان النور لم يزل متصعدا والظلام لم يزل متسفلا فالجزء
الذي يتحد بهما لا يخلو اما ان يكون في حكم المتناهي او لا يكون في حكم المتناهي
وباطل ان يكون في حكم المتناهي فانهما ما زالا متباعدين ويزدادان تباينا
الى غير اول وهذا ينفي النهاية قطعا وان زعموا ان ما بينهما في حكم ما لا يتناهى
فكيف يتصور امتزاجهما وتلاقيهما وقطعهما ما هو في حكم ما لا يتناهى وان زعموا
ان النور في مركز لا يزداد ارتفاعا منه والظلام في مركز لا يستفل كان
ذلك باطلا فانهم اذا حكموا بان النور يتصعد بطبعه فليس يتصعد من جزء الى
جزء منه في جزء وكذلك القول في تسفل الظلام والمصير الى الوقوف ابطال القول
بالتصعد والتسفل ويتوجه ذلك على الطابعيين واصحاب المراكز واما
المرقيونية القائلون باثبات المعدل فوجه الرد عليهم في اثبات حدث الاجسام
ثم نتوسع في خصمهم بكلام فنقول هذا المعدل لا يخلو اما ان يكون موافقا
للنور او يكون موافقا للظلمة او يكون مخالفا لهما فان كان موافقا للنور

فهو من النور ومن جملته منافرة الظلام وان كان قابلا للظلام فهو منه
ومن طبعه منافرة النور وان كل متنافرين فلا بد من تقدير معدل بينهما
وبينهما فلا بد من تقدير معدل بين النور والظلام ويتسلسل القول الى ما ١٢٠
لا نهاية له والرد على الديصانية كالرد على سائر الثنوية ويخصون بعلة مذهبهم
عليهم فيقدر النور حادثا والظلام مما ... ولا بد من ذلك ومذهبهم فضلا
واعلموا ان جملة الكلام في الخير والشر من مذاهب الثنوية يتعلق بالتعديل والتجوير
على ما سنأتي ان شاء الله واما المجوس فالكلام عليهم في قدم النور كالكلام على
من سبقهم لعكس مذاهبهم ويطالبهم بالفصل فلا يجدون اليه سبيلا فنقول ثم
تنكرون على من يحكم بقدم الظلام وبحدث النور من فكرة حسنة خطرت لبعض
اشخاص الظلام فلا يجدون في ذلك فصلا ثم يقال لهم الفكرة او الشكة التي
تولد منها الشيطان خير ام شر فان قدروه خيرا فقد تولد منه ولد الشر شرا
ولو جاز ذلك لجاز ان يتولد النور ايضا شرا من غير تقدير فكرة وان زعموا
انها شر قيل لهم فما الذي ولدها والظلام قبلها فلا يجدون عن ذلك محيصا ثم يقابل
بعض مذاهبهم بعضا فتتساقط والكلام عليهم في الخير والشر يستقصى في التعديل
والتجوير ان شاء الله فهذه جمل مقنعة في الكلام على تفاصيل مذاهب مخالفي
الاسلام وان تنفذ فيها شيء ارشد ما ذكرناه الى ما لم نذكره **فصل**
مشتمل على مطاعن اهل البدع على شيخنا في اللمع والانفصال عنها اعلموا وفقكم
الله ان اهل البدع والاهواء تولعوا بالقدح والتشنيع على اللمع ثم ظروا ما يسوغ
كنه الجهد في ذكر المطاعن على فصول الكتاب ولم يتعرضوا للمبسوطات
من مصنفات شيخنا علما منهم بان المبسوط من كلامه ينطوي على استيعاب
حواشي الكلام والتقصي عن الشبه والاعتذار لطاعن منتظر ونحن نذكر

ان شاء الله جملة منها وجملة من المطاعن على فصول الكتاب ونوضح الانفصال
عنها فمما قدحوا به ان قالوا اقصى ما ذكره في اثبات حدث العالم الطريقة
اذ كانت قابلة للتغير والانقلاب والانتقال يقتضي ان يكون حادثة ١٢١
فان القديم لا يتغير وما لا ينفك عن التغيرات لا يخلو عنها وهذا الذي ذكره دعوى
مجردة مذكورة في صيغة الحجاج وذلك ان حدث الاجرام يستند الى اثبات
الاعراض وهو لم يتعرض للدلالة على اثباتها ولم يوضح الدلالة على حدثها ولم يسلك
في اثباتها مسلك الاقتصار على ذكر مجرد المذاهب بل رجل نفسه على التمسك
بطرق الحجج ثم لم يبينها فيما يخص ذلك وحاد عن حد النظر وقصورا عن حد الحجاج
وهذا الذي ذكروه باطل وذلك ان كل محقق يعلم ان المختصرات من
المصنفات لا تحتمل البسط واستيعاب حواشي الكلام ما يشتمل عليه المبسوطات
واقصى ما يمكن في المختصر ان يذكر العبارات الوجيزة المنبهة على المقاصد
مع ايثار الاختصار وتجنب الاكثار والذي يوضح ذلك ان الطاعنين من المعتزلة
وغيرهم لا يخلون فيما صنف كبراؤهم عن تصنيف مختصرات وحشو مع القطع بانها لا
تنطوي على استيعاب انكار الادلة فما ذكروه اذا منع الاختصار وهو
خروج عن العادة وجملة المصنفين في فنون العلم فاذا وضح جواز الاقتصار في
الكلام ... على كيفية الحجاج فيه من ثم من التصريح والذي يوضح ذلك
ان المعول في اثبات الاعراض على تغير الذوات فان الاعراض لو رجعت الى
نفس الذوات لاستحال التغير فقد اومى رضي الله عنه الى ما عليه المعول في اثبات
الاعراض ونبه على حدثها لما ذكر تعاقب الاحوال المتساوقة اذ الموضوع
في اثبات حدثها الى العلم بحدث الطارئ لطروه وحدث الذي قبله لعدمه
عند طروه وصح اذ القديم لا يعدم ولم ينص على ذلك لانها ما كان

متفقا عليه وصرح رضي الله عنه بالتعرض لاستحالة خروج ما يقبل
التعري عن تعاقب الأحوال وقد نبه على جملة المقصد والذي يوضح ذلك
أن الرب تعالى ذكر في محكم كتابه احتجاج إبراهيم صلوات الله عليه ١٢٢
على حدث النجم والشمس بأفولها بعد طلوعها وانتقالها عن حالها ثم قال
الرب تعالى بعد اقتصاص ذكر حجاجه وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه فسمى
ما تقدم ذكره حجة والذي ذكره شيخنا من مسألة إبراهيم عليه السلام
والمعترض عليه معترض على إبراهيم على أنا نقول لعله رضي الله عنه رام نصب
الدلالة على القائلين بإثبات الأعراض الصائرين إلى القول بحدثها وهم أصحاب
العنصر وليس يتعذر عليه استعمال الكلام على الطوائف في محض اللغة
ولعرضه لا يكثر النطفة من أوضح الدلائل على قوم من الكلام على أصحاب
الهيولى القائلين بأن العالم في الهيولى بالقوة والنخلة في النواة والإنسان
في النطفة بالقوة فلا يكلم بتبسيط القول في إثبات الأعراض وحدثها ثم نقول
لا يتوقف ثبوت حدث العالم على إثبات الأعراض ولكن من علم تعاقب الأحوال
المتنافية على بعض الذوات وعلم استحالة عروه منها فهذا يفضي به إلى الحدث العلم
وإن لم يتعرض لكون الأحوال موجودات وكونها أغيارا للذات فلم يتوقف الذات
إذا إثبات حدث الجواهر على إثبات الأعراض هكذا قال ابن مجاهد والقاضي رضي
الله عنهما فاستبان بما قلناه أنه لا يتوقف العلم بحدث العالم على العلم بثبوت
الأعراض وإن المقصد يثبت دون ذكرها **فإن قال قائل** لم أهتم بالأحوال
فلا بد من إحاطة العلم بحدثها قلنا ليس تعاقبها بمعنى عن التعرض
والمقصد فأما إن قدرنا القول بالكمون والظهور أو قدرنا القول بثبوت
الأعراض فغير محال ثم قدرنا انتقالها فلا تخلو الذوات مع هذه الصفات

الفاسد عن تعاقب الأحوال وهو المفضي إلى المقصد من حدثها فلم يتوقف
العلم بحدث الجواهر على شيء من هذه الأصول وهذا أوضح لأصحابه ولولا
ما قلناه للزم ألا يفضي معظم البرية والذي منهم أدلة يسلم في الكمون والظهور
١٢٧ وانتقالها من العرض إلى الشيء الأسود منه من أهل العصر وبتبسيط القول في
ذلك علمنا ذكرنا الملخص والتطويل وما لعيقهما وقد ذكر شيخنا رضي الله عنه
دلالة وجيزة تنطوي على إثبات الحدث في المحدث وأمرنا بذكرها لتعم إلى
ما قلناه من الاكتفاء بتعاقب الأحوال وذلك أنه قال إذا نظرنا إلى الولد منا
وقد علمنا أن أصله نطفة ولم يكن مولودا لا بعد والد فلا يخلو إما أن يقدر
الأمر هكذا إلى غير أول أو يقدر أولا فإن قدرنا ذلك إلى غير أول كان
محالا ضرورة فإنه لو سئل الواحد الذي فيه الكلام والذين كانوا قبلهم
لما انصرف لونهم حتى ينتهي النوبة إلى هذا فاستبان إذ لنا أول ثم ذلك
الأول لا يخلو إما أن يكون باقتضاء طبيعة الفلك أو اقتضاء طبيعة أخرى
فإن كان باقتضاء طبيعة فتلك الطبيعة إن كانت قديمة فينبغي أن يبقى حتى يتصور
يتوق في ... القوة الطبيعية حدوث إنسان من غير نطفة كما تحقق ذلك
في أول مرة وانتفاء أن تلك الطبيعة ما [illegible] اقتضت إنسانا في وقت دون
وقت **فإن قال قائل** إن الفلك اقتضى ثبوت إنسان ابتداء من غير نطفة ليجمع
الأنجم المدبرة أو لثبوت مطارح أشعتها على وجه دون وجه وكان ذلك
في بعض الأوقات فقال الناس نشر الأنجم [illegible] مناسبتها للإنجاب [illegible]
وسيفضي المسيرة أخرى عودا على بدء فينبغي أن يكون قبل الاجتماع الذي
قدرتموه اجتماع مثله وكذلك قبل ذلك الذي قبله إلى غير أول فيفضي
حتى ينتهي النوبة إلى الذي فيه الكلام فقد بطل أن يكون الإنسان من أثر طبيعة

ملكيه ويستحيل ثبوت حادث مخلوق متعين جائز الوجود والعدم في
وقت مخصوص على صفة مخصوصة من غير اقتضاء مقتضي وقد بطل اقتضاء
الطبائع فلم يبق الا اثبات المحدث فاغنت هذه الدلالة عن كل ما قدمناه
وجرت الى العلم بالمحدث وابطال القوى والطبائع وتضمنت العلم بالمحدث ١٢٤
ومما ذكره شيخنا رضي الله عنه في بعض مجالس النظر وهو مما ولم اناظره
بعض الملحدة القائلين بقدم الارض بجبالها واحجارها وسهلها ووعرها
فقال رضي الله عنه الستم تزعمون ان الامطار وتوالي الرياح ووقوع اشعة
الشمس على الصخور الصم تفلقها وترضرضها وتدكدكها وان الصخور
المرسية في حضيض الجبل انما هي متهورة اليه من قللها وذراها فلو كانت
لم تزل متصلة بما لا يتناهى وما من زمان يشار اليه الا تقضت اشياء لم يعد منه
شيء وانحسم الملحد وبعض الدين وانما ذكرنا هذه الطرق لتشير في
المقصود من الادلة ما ترك في المبسوطات ومما ذكره شيخنا رضي الله
عنه موجزا ان قال لو كانت الجواهر قديمة لم تخل اما ان تكون اما مجتمعة
واما مفترقة او مجتمعة مفترقة او لا مجتمعة ولا مفترقة وضرورة العقل
تعلم استحالة كونها مجتمعة مفترقة معا وكذلك الضرورة العقل تعلم
استحالة كونها لا متلاصقة متباينة ولا متباعدة فان قالوا انها مجتمعة
فليكونوا اما ان يجتمع لانفسها فليستحيل خلوها عن وصف الاجتماع ما بقيت
انفسها واما ان تجتمع لمعنى فيجب ان يكون ذلك المعنى قديما اذ ثبت اجتماع
ازليا ولو ثبت اجتماع قديم للزم وقوع تعدد ان ليس الافتراق والطارئ ينفي الاجتماع
القديم ولو عز نفي الاجتماع القديم للافتراق وحين انحبرا فلما افترقت جواهر
العالم بطل القول باجتماعها في الازل وكذلك لو قدر مفترقة فتبع

ان تجتمع ابدا المثل ما قدمناه فاذا استحال اثبات الاجتماع والافتراق
جميعا واستحال الاتصاف بهما والخلو منهما فلم يبق الا القول بنفي الجواهر
في الازل اذ لو ثبتت لم تخل عن احد الاقسام الذي بطل جميعها فان قال قائل
قد استدل اصحابكم باعتوار الاعراض على تغير النطفة وقال لو كانت قديمة
١٢٥ لما تغيرت فما دليلكم على منع تغير القديم قلنا الذي ذكر من وجهان احدهما
البسط والاخر الايجاز وتسهل البسط الاحالة على اصول ستقف
وذلك اما اوضحنا استحالة عدم القديم ولو تغير القديم لاقتضاء ذلك
عدم صفة وثبوت اخرى ثم الصفة المعدومة لقديرا لو كانت حادثة للزم
قبول القديم للحوادث وذلك محال وسنأتي بشرحه بعد اثبات الصانع وان
كانت تلك الصفة قديمة فقد وضح الدليل على استحالة عدم القديم وان
اوجزنا قلنا القديم واجب وجوده ولا يجب وجوده بعض صفات وجوده
وما يقبل زوال وجوده يقبل زوال صفات وجوده فان قال قائل الستم
الرب تعالى فعل بعد ان لم يفعل ثم لم يقتض ذلك تغيرا راجعا الى ذاته
فلذلك ليس للنطفة صفات لم تكن ولا تقتضي تغيرها قلنا الذي قلتموه
باطل من وجه ادبها ان الصفات الطارئة على النطفة قائمة بالنطفة وأدرك
على صفات ثم ادركناها على خلافها فاستيقنا احلاف الصفات الراجعة
الى ذات النطفة واذا فعل الرب فعلا لم يقتض ذلك تغيرا راجعا الى
ذاته متعلقة للذات بعد ان لم تعلم موصوفه بل الذات لم يطرأ عليه صفات
بالفعل اذ ليس الفعل معنى قائما بالذات فان قال قائل الستم القادر منا
لا يخلو عن فعل الشيء وتركه فاذا اثبتم القديم قادرا فقولوا انه لا يخلو
عن فعل او ترك الفعل وترك الفعل فعل فيلزم من ذلك اثبات حوادث

في الازل قلنا هذا الموته لا يحصل لان الواحد منا لم يجب اضافته
بالفعل او تركه من حيث كان قادرا بل انما وجب ذلك من حيث تعلق المعتادات
المتعاقبة بذاته والعالم بالذات العالم للمتضادات لا يخلو عن جميعها سواء كان ١٢٦
قادرا او مضطرا والقديم سبحانه وتعالى لا تقوم افعاله بذاته بل تفعلها
غير قائمة به فتحصل بما شاء من احكامها اذ لم تؤد احكامها والذي يوضح ذلك
انا لو صححنا من انفسنا فعلا في غير محال وربما يعترض على ما صار اليه بعض
الاسلاميين في القول بالتولد الجائز ان يعرى عنه وعن ضده من حيث لم يعم
بنا فاندفع لمو سهم من كل وجه على ان [illegible] فالنوع الاسلميها دبالبتا
على العاشر من غير حاجة معه بيانا وقد اوضحنا ابطاله **فصل مشتمل على**
ذكر القديم ومعناه والحادث وحقيقته فاما القديم فقد
اختلفوا في معناه فقال المتقدمون من مشايخنا ان القديم هو الموجود الذي
لا اول لوجوده وذهب معمر وعباد الى ان القديم من اسماء الاضافة وقد
الحادث وزعم ان وصف القديم لا يستحق للباري قبل حدوث الحادثات
ولو قدر مقدر موجودا له اول ولم يتعقبه قديما لم يصح وصف الحدوث
في معقده وبين القديم والحدوث منزلة الجهات فلا يستحق فوق ولا
تحت [illegible] القول في سائر الجهات وذهب [illegible] من المعتزلة الى ان
القديم هو الاله واول من احدث ذلك الجبائي فانه لما اسند [illegible] نفسه
على نفي الصفات بقوله ان الباري سبحانه وتعالى قديم وقدمه اخص وصفه
فلو ثبت صفة قديمة لشاركته في اخص الوصف والاشتراك في الاخص
يوجب الاشتراك في سائر الاوصاف فجعل الى جملة ما اعترض عليه
به ان تعين الاخص اوصاف الاله قدمه فقال ان حقيقة الاله القديم

وحقيقة الاله القديم [illegible] بالالزم وقال حقيقة الاله القدم وهذا
مذهب لم ينسبوا اليه والذي اختاره شيخنا رضي الله عنه في القديم هو
المتقدم في الوجود على شريطة المبالغة وليس يختص بالذي لا اول ١٢٧
لوجوده بل يطلق عليه ويطلق ايضا على المتقدم المتقادم من الحوادث والذي
اختاره هو الاصح والدليل عليه ان الذي صار اليه كلمة لغوية فالمصير في
معناها ومقتضاها الى اهل اللغة وارباب اللسان وقد ظهر واستمر منهم
تسميته بالمتقادم وعتيق قديما ومنه قولهم دار قديمة وعز قديم وقال
تعالى في محكم كتابه حتى عاد كالعرجون القديم وقال عز من قائل هذا افك
قديم فاستبان بما قلناه جواز تسميته ما له اول قديما ولم يبق للخصم بعد ذلك
الا ان يقول ما ذكرتموه تجوز وتوسع وليس بمجرى على وضع اللغة
وحقيقتها وسبيل الانفصال عن ذلك ان القول بما ظهر استعماله وكثر
بعد من الشواذ ولم يكن من جنس الشواذ ولم يثبت في اللغة منقولا متجوزا
به عن اصل ثابت في اللغة فيجب حمله على الحقيقة وعلى مدعي التجوز الدليل
اذ لو ساغ ادعاء التجوز مع ظهور الاستعمال وعدم الدليل لجاز سلوك
هذا المسلك في جملة حقائق اللغة ومن اورد الشواهد الى ما صح فيه
قول القائل هذا باق عهد اسطلع على الحادث المنسي وجوده المعرض للعدم
فلو قال قائل ان الباقي اذا اطلق على ما اذ عرضة للزوال كان مجازا لم يكن
استعماله في القديم من غير تعقد ذلك في الباقي وما يوضح ما قلناه اتفاق
ارباب الاصول على ان كل لفظة وردت في كتاب الله ولم تعم دلالة على
التجوز فانما تجري على حقيقتها وعلى من يدعي التجوز اقامة الدليل وانما
خصصنا مسيئا بظاهر الكتاب لتلوذ لك وارعا للخصم في دعوى التجوز

مع العجز عن نصب الدلالة كان المكتفي في الاستدلال بالمجاري في
محاور أهل اللغات لا يعدم من يدعي الغور ويتعسف بدعواه بعد انفتاح
الدليل فإن قال قائل لو صح ما قلتموه للزم منه أن يكون الشيء حادثاً قديماً ١٢٨
وهذا متناقض لأن العقلاء اعتقدوا تناقض الوجود والعدم واعتقدوا
تناقض الحدوث والقدم وهذا الذي قالوه مجرد تشنيع وتشغيب لا طائل
تحته ونسلك في مفاتحتهم بالكلام أن يقال لم تزعمون أن القدم يناقض الحدوث ومن زعم
التناقض لأجل أن اللفظين يعسهما أم تزعمون أن التناقض يرجع إلى معنيهما
ويستحيل ادعاء التناقض من نفس اللفظين فإذا وجب صرف التناقض إلى
المعنيين فلا تناقض بين معنى القدم على ما قلناه وبين معنى الحادث فإن
القدم هو المتقدم والحادث هو الذي له أول ولا مناقضة بين هذين المعنيين
وإنما تتحقق المناقضة إذا أثبتنا الأولية للشيء ونفينا عنه الأولية حتى يقال
إن الشيء له أول ولا أول له فلا يستقيم لهم دعوى التناقض إلا بعد أن
يثبتوا أن القدم هو الذي لا أول لوجوده وهذا أول فيه النزاع وإن
سلكوا مسلكاً آخر في التشغيب وقالوا إنما قلتموه القول بقدم العالم فإن
القدم عندكم هو المتقادم وهذا متحقق في جواهر العالم وفي إطلاق
ذلك موافقة الدهرية قلنا هذا لو كان الخلاف مع الدهرية في إطلاق العبارات
ومنع التسميات وليس الأمر كذلك فإن المطلوب من محاجتهم إبطال ما اعتقدوه
وانطووا عليه في نفي الأولية وليس الغرض إثبات الألفاظ وإطلاق العبارات
إذ ربما تعرض الخلاف على من لا يعرف لغة العرب من الدهرية فاندفع ما
زعمتموه واستبان أنه مجرد دعوى فإن قال قائل لو رجع القدم إلى
التقدم في الوجود لزم منه أن يقال إذا تعاقب حادثان في حالتين فالحادث

في الحالة الأولى ينبغي أن يكون قديماً في الحالة الثانية فإنه تقدم على الحادث
الثاني وهذا الذي ذكروه لا محصول له فإن مرجعنا إلى إثبات ما قدمناه
١٢٩ إلى اللغات وأهلها وقد رأيناهم يسمون العتيق المتقادم الذي امتد مدة بقائه
قديماً ولا يسمون الموجود في حالتين لطيفتين قديماً فاتبعنا اللغة نفياً وإثباتاً
ولم يثبت هذا الاسم لقصد قياسه عليه فيعدل عما يلزم عليه على أن القدم على
بناء فعيل وهو من أبنية المبالغة فاقتضى ذلك مبالغة في التقدم فهذا أوجه الكلام
على من قال القدم لا أول لوجوده وأما من زعم أن القدم من أسماء الإضافة فيقال
له لم زعمت ذلك وما دليلك عليه ولا سبيل إلى إثبات اللغات عقلاً ويطالب
بالظاهر دلالة عليه ولا سبيل له إلى ما صار إليه موجب نقيضه ولو ساغ المصير إلى
أن القدم من أسماء الإضافة ولا يتحقق ما لم يتحقق نقيضه جاز أن يقال الحي والقادر
والعالم من أسماء الإضافة فلا يتحقق حي قادر عالم إلا عند تحقق ميت وعاجز وجاهل
وكذلك لو قال قائل إن العدم مضاف إلى الوجود فلا يتحقق عدم إلا عن وجود
سابق ويلزم من ذلك أن لا يتحقق عدم قبل حدوث العالم وما لو صح فسادهما
قاله معمر وعباد أن من لا يتصور معتقده على قدم وعلم الله حادثاً ما لم
يكن فنعلم قطعاً أن الذي وجد عن عدم فقد حدث وليس من شرط علمه بحدوثه
أن يخطر له عدم قدم ومنكر ذلك جاحد الضرورة والمعترف به مناقض لمذهبه
في المصير إلى أن الحدث من أسماء الإضافة وأما من زعم أن القدم هو
الإله وحقيقة الإلهية القدم فوجه الرد عليهم من أوجه أحدها أن
نصب الأدلة على إثبات الصفات القديمة وفي إثباتها إبطال هذا الأصل
فإن الدليل الدال على ثبوتها مع استحالة ثبوتها إلهية لو صح بطلان قول

١٤٠

من قال ان القدم هو الالهية ونستقصي الادلة ان شاء الله في كتاب الصفات
والوجه الاخر من الرد ان يقول الالهية يصح اطلاقها صفة لله متعلقة
بالربوبية والخلقية اذ يحسن ان يقول اله الخلق ولا يحسن ان يقول قدم الخلق
على ارادة المعنى الاول فاستبان ان اللفظين لا يجريان مجرى واحدا ومن الدليل
على فساد ما قالوه ان يقول معنى القديم يرجع الى اثبات وجود لم يزل مع نفي
الاولية فاذا ثبت رجوع القدم الى الوجود فيجب ان يشارك في الالهية
من شارك في الوجود حتى يقال الباري اله لم يزل من حيث كان موجودا لم
يزل والحادث اله عن اول من حيث كان موجودا عن اول والباري اله واجب
الالهية من حيث كان واجب الوجود والحادث جائز الالهية من حيث كان جائز
الوجود وتحقيق القول في ذلك ان القدم ينبئ عن الوجود ونفي الاولية ويستحيل
صرف معنى الالهية الى نفي الاولية فان الالهية صفة ثابتة فاستحال تحقيقها
بنفي ومما يوضح ما قلناه ان حقيقة الالهية لو كانت قدما لاعتقد الالهية
من اعتقد القدم فان العالم بحقيقة الشيء عالم به اذ يستحيل ان يعلم حقيقة
الوجود من لم يعلم الوجود وحقيقة الجوهر من لم يعلم الجوهر ونحن نعلم ان الدهرية
يعتقدون قدم جواهر العالم ولا يعتقدون انها الهة فان قالوا الالهية عندهم
ترجع الى الانواع والاقتدار عليه وقد نرى طائفة من عبدة الاصنام يعتقدون
الاهيتها بانها لا تصنع ولا تبصر ولا تسمع ولا تغني عن عبدتها شيئا قلنا
هذا خروج منكم عن حد النظر فانا ما بينا لكم معتقدا في حقيقة الالهية
فهذا خروج منكم ثم لا نعينكم على انكم ذا الوز ... وذلك ان عبدة الاصنام
يعتقدون انها تضر وتنفع وتقرب الى الله بالقرابين فيبتهلون اليها فانها تسمع

66

١٤١

لهم من الحاجات ولعل لهم من المهمات ومن ذلك عبدوها وفيهم من
اتخذ الاصنام على صور الانبياء متمسكين بها متخذين اياها كالمحراب
المعظم في المساجد وهؤلاء لا يزعمون انها الهة فاندفع ما عارضونا
به ومن الدليل على ما قلناه ان القدم لو كان اخص وصف الاله وجب على
طرد اصلكم ان القديم يخالف الحادث بوصف القدم ثم اذا قلتم ذلك لا
يخلو اما ان زعموا ان القديم يخالف الحادث والحادث لا يخالف القديم
فان زعمتم ذلك خرجتم عن ضرورة العقل فانا نعلم بديهة ان ما خالف شيئا
خالفه ذلك الشيء كما نعلم ان ما ماثل شيئا ماثله ذلك الشيء ويطرد
ذلك في كل وصف لا يعقل الا بشيئين كالتغاير والتماثل والاختلاف
والتضاد وان اعترفوا بان الحادث يخالف القديم ولا بد من الاعتراف بذلك
قيل لهم فيجب ان يخالف الحادث القديم بحدوثه كما يخالف القديم الحادث
بقدمه ثم اذا ما جوزتم ذلك لزمكم ان يكون الحدوث اخص وصف الحادث
كما ان القدم اخص وصف القديم ثم يلزمهم من طرد ذلك ان يتماثل كل
حادثين مختلفين في وصف الحدوث من حيث يشتركان في الاخص وهذا لا
يعلم منتهاه اذا جاز حادثان مختلفان لاختلاف خواصهما فما المانع من ثبوت
قديمين مختلفين من حيث اختلفت خواصهما فان قالوا الجوهر الحادث
انما يخالف القديم بكونه جوهرا لا بحدوثه كان ذلك باطلا من وجهين
احدهما انه اذا جاز مخالفة الجوهر العرض للاختلاف في الاخص مع
اختلافهما في سائر الاوصاف والذي يحقق ذلك ان التماثل في الاوصاف
العامة معلل عند المعتزلة بالتماثل في الوصف الاخص والحكم المعلول لا

[illegible]

بسبب دون علته وما قال الاشتراك في التسمية والوجود والحدوث
بسبب غير علة لوجب الاشتراك والتماثل ومما يوضح فساد ما اعتمدوه انه
ان الجوهر الحادث لو كان يخالف القديم بحدوثه لما علم مخالفته له العالم بحدوثه ١٢٢
الذاهل عن حدوثه ونحن نعلم ان العالم بحدوث الجوهر الجاهل بحدوثه يضطر الى
العلم بمخالفة الحادث للقديم وهذا واضح في افساد ما قالوه ومما يوضح ذلك
ان القديم اذا خالف الحادث في وصف القدم وكان وجه افتراقهما المخالفة انه
لا اول له فيكون وجه افتراقهما المخالفة من جهة الحادث ان له اول فان هذه
المخالفة اخص بمخالفة القديم من الجوهرية فاستبان بطلان ما قالوه من كل سبيل
والمسألة تتعلق باحكام التماثل وستأتي مستقصاة ان شاء الله فهذا الكلام
القول في القديم ومعناه واما الحادث فقد اختلفت عبارات الائمة في ذكر
حقيقته فقال قائلون الى انه الذي كان بعد ان لم يكن وذهب آخرون
الى ان الحادث ما لم يكن ثم كان وقال آخرون هو الموجود الذي له اول
وقال آخرون هو المفتتح وجوده والذي ارتضاه شيخنا من غير رغبة منه
من العبارات التي قدمناها ان الحادث هو المتأخر وربما انبسط القول
هو المتأخر عن الازلي ورأى ما اختاره هذه العبارة قطع تشنيعات لابن الراوندي لوجوده
ولأن متفلسف اوردها يحيى للمبتدي في نقضه كلام الدهرية فمما سأله ابن
الراوندي على ما قدمناه من العبارات ان قال قول القائل الحادث ما كان
بعد ان لم يكن يوهم تقدم شيء على شيء وتقدمه به والعدم عند معظم الاسلاميين
نفي محض غير مستمر على صفة من صفات الاثبات فلا يتصور تقدم شيء
عليه ولا فرق بين قول القائل ما كان بعد ان لم يكن وبين قوله ما كان

بعد ان لا شيء قال وان كان المتمسك بهذا الحد من الصائرين الى ان المعدوم
شيء توجه عليه سؤال اوضح مما تقدم وذلك انه يقال له اذا كان الحادث
شيئا قبل حدوثه ثم قيل فيه كان بعد ان لم يكن فقد قيل كان نفسه بعد ١٢٣
نفسه وهذا من التناقض البين ثم انه سلك قريبا من هذا المسلك في
الطعن في سائر العبارات حتى انتهى الى ما ارتضاها شيخنا فقال قول
القائل ما لم يكن ثم كان يشعر بترتيب وقد سبق بطلان ارادة الترتيب
وزعم ان قول القائل الحادث ما لوجوده اول متناقض فان اول
الحادث عند الاسلاميين نفسه ويستحيل ان يكون الشيء اول نفسه وان
اريد به للحادث اولا هو غيره فيلزم ان يكون ذلك الاول حادثا وله اول
ثم يلزم منه اثبات حوادث لا نهاية لها وهو نقض معظم الدهرية في
ويسهل الكلام على ما ذكره ان نقول الاعتراضات تنقسم في انفسها
وتتنوع مواقعها فربما كان الغرض منها الاعتراض على المعاني التي تدل
عليها العبارات وربما كان الغرض منها المناقشة في العبارات مع الاتفاق
في المعنى وموقع الاعتراضات عن هذين [illegible] موقف المعترض
ولم يتعلق كلامه بلفظ ولا معنى كان حائدا عن مقصد الاعتراض فاذا
وضح ذلك قلنا على مقصدنا وقلنا ان كان السائل يطلب تحقيق معنى
الحدوث فليسقط مكالمته اذ معنى الحدوث والوجود المفتتح معلوم
ضرورة وبديهة والمناكر فيه مراغم متعسف وان قصد السائل
التعرض للقدح في العبارة فان المرجع في تصحيحها الى ارباب اللغة واصحاب
اللسان ونحن نعلم ان العبارات التي قدمناها لو عرضت على اهل اللسان
لتبادروا الى فهم معناها ومقصدها على حسب ما اوردناها ولما عدوها

ان

من شواذ الكلام وشوارده فاذا صحت المعاني واستقامت العبارات عند
اهلها لم يؤل للاعتراض اصلاً متجه على ان ما ذكره من الترتيب يقتضي اثبات
شيئين متساقطين فان اقصى ما يقتضيه الترتيب تعقب معلوم لمعلوم والعدم ١٢٤
معلوم ثم ان الحدوث معلوم فقد ترتب في هذا الوجه معلوم على معلوم
فاما اشتراط كون المعلوم من ذاتين شيئين فلا تقتضيه اللغات وسائر ما
مبني على اهل اللغات والمعاني ثم سلك المسامح السائل مسلكاً على
طرد سؤاله فنصده عن نظم كلمتين وتالف كلامين سؤالا واعتصالا فان
هذا المنهج لو تتبعت فيه لتشبث الخصم به في ابواب الحدود وصادف فيه
مذاهب الكلام وايضاح ذلك انا نقول للسائل ان قال هذا الحد غير صحيح
قولك هذا من اسماء الاشارة فالامر يسير وقولك غير صحيح ينبئ عن اثبات [illegible]
والنفي يدل على مركب على وجه مخصوص فلا يسطو [illegible] الا توجه عليه
طلبات تتناهى فما قدمتم كل ما قدمه من التشنيعات ليس يتوجه على ما
ارتضاه شيخنا حيث قال الحادث هو المتأخر عن الازلي واما ما اعترض به على
قول من قال الحادث ما لوجوده اول فلا محصول له ولصاحب الحد ان يقول اسم
الحادث اولاً هو غيره ويشير به الى حادث متقدم عليه وان يسلك غير قول
الحوادث وجود الباري سبحانه وتعالى شأنه وهو اول من وجود الحادث
والاحسن ان يصرف الاولية الى ما يتعلق بنفس الحادث ويكون تقدير قول القائل
الحادث ما لوجوده اول اي الحادث يختص وجوده بالوقت لا اول فيرجع الاولية
الى الاوقات او تقديرها ولا معنى للاطناب في العبارات مع وضوح
المقصد منها **فان قال قائل** الحدوث عين وجود الحادث او وصف زائد
عليه قلنا الحدوث عين وجود الحادث وهذا ان كون العالم بوجود الحادث

عالماً بحدوثه وان كان يرجع الى وصف زائد عليه لم يخل اما ان يكون
ذلك الوصف وجوداً او عدماً فان كان السؤال عن الذهن فقد سلف
١٢٥ الجواب عنه وان رام السائل بسؤاله شيئاً اخر فقد اختلف جواب الائمة فالذي
ارتضاه القاضي رضي الله عنه ان الحدوث عبارة عن معلومين احدهما وجود
والثاني عدم ولا يغني من الاحاطة باحدهما العلم بالثاني ولا تتشعب العلم
بالوجود اضطراراً من غير علم بالحدوث اذ المبتدئ للعالم [illegible] بوجود عدم
قبله وصار معظم الائمة الى ان الحدوث يثبت وجود مخصوص وقد
يعرف الشيء في وصف عموم ويجهله في وصف خصوص واسد الطرق ما ارتضاه
القاضي اذ الحدوث ليس حالاً عنده ليستحيل الجهل به مع العلم بالذات
ولا بد من تقدير معلومين يتعلق بهما علمان مختلفان فهذه جملة مقنعة في
اثبات حدث العالم بسطناها ايجازاً وضربنا في المشروح من الطرق [illegible] منها
وقد اشرنا الى معظم المقاصد في اطراف المسئلة عند الكلام في [illegible]
عند نفي التشبيه والتجسيم والقول في الباقي ومعناه ان شاء الله تعالى
القول في اثبات العلم بالصانع اعلموا وفقكم الله ان ائمة الاصول
سلكوا مسلكين في التوصل الى العلم بالصانع فسلك بعضهم طريق الاستدلال
على الجملة وسلك اخرون طريق اسناد العلم بالمحدث الى ضرورات العقول وبدائهها
مع تقدم العلم بحدث العالم ونحن نوضح منهاج الحجاج اولاً ثم نعطف على ايضاح
الطريقة الثانية ان شاء الله عز وجل والعبارات وان اختلفت او تباينت في
نصب الدلالة على المحدث فمرجع جميعها الى جملة واحدة وهي ان يقال ما
كان يقدر انه لم يكن ثم اختص كونه بوقت او تقدير وقت فلا يخلو
اما ان يقدر وجوده في الوقت المعين واجباً او يقدر جائزاً فان قدر مقدراً

وجوده في الوقت المخصوص واما ثبتنا فان ذلك باطل لانا اذا وجدنا لها
انه لو وجب له الوجود في وقت مخصوص لما كان هو بوجوب الوجود له
اولى من سائر ما يماثله اذ من حكم المتماثلات ان تستوي وهذا في الواجبات
والجائزات فلو وجب الوجود لجوهر في وقت لزم ذلك في كل جوهر حتى توجد
الجواهر دفعة واحدة وكذلك القول في الاعراض المتجانسة فلما وجدنا
المتماثلات يتقدم بعضها ويتأخر بعضها استبان بذلك ان الوجود غير واجب
لشيء منها ومما يوضح ذلك ان تقدير وجوب الوجود في وقت تقدير نفي وقت
قبله او وقت بعده اذ الاوقات فيما ينعقد متماثلة ووجه ادعاء الوجوب في
بعضها كوجه ادعائه في سائرها ووجوب الوجود ليس يتفاوت في نفسه
فلا معنى لاختصاص وجوب الوجود بوقت دون وقت وهذا واضح لا خفاء به
والذي يوضح ذلك ايضا انه لو جاز تقدير ثبوت احد الحكمين على الوجوب لتسلسل
الواجب بوجوبه عن اقتضاء مقتض لم يطرد ذلك في الاحكام المقصورة على
الجواهر حتى يقال اذا تحرك الجوهر في وقت فقد وجبت له الحركة في ذلك الوقت
المعين بلا افتقار الى ... يفضي الى القول وهذا يفضي الى نفي الاعراض وقد
سبق ابطاله ومما يوضح ما قلناه انا لو سلمنا وجوب الوجود في وقت معين
جدلا لما قدح ذلك في مقصدنا والدلالة ولا اطردت الدلالة في وجوب
الوجود على القائلين به لما اطرد في الوجود وايضاح ذلك ان الوجوب الذي
ادعاه المدعي مستمر واضافه الى وقت ... الى غيره مستحيل لا
يتصف هذا الحكم المستمر بعين الوجوب ... مقتضي ونسلك
نهج الائمة مسلكا اخر فنقول لو كان الحادث واجب الوجود والقديم
واجب الوجود لما تميز وجود القديم عن وجود الحادث ولو كان الحادث به جاز

والتحق وجوده بحالة قديم جائز وجوده فلو جاز وجود القديم لجاز عدمه
وقد وضح الدليل على استحالة عدم القديم واخص النظر ... ان يقول
المصير الى وجوب وجود الحادث يفضي الى القول باستحالة ما علم جوازه
بضرورة العقل وايضاح ذلك ان قول القائل بوجوب وجود الحادث في وقت
مخصوص يوجب عليه القول باستحالة تقدير استمرار العدم في الوقت المعين بدلا
عن الوجود ومن زعم ان الذي يحصل عدمه يتعالى عن ... عن الكلام
في وقت ... فيما قبله من الاوقات ... منها وما كان العدم
جائزا في الوقت الذي قبل هذا لم يستحل العدم في هذا الوقت مع تماثل
الوقتين وعدم تاثيرهما فيما يحصل فيهما من عدم او وجود ولم يثبت موجب مقتض
لم يمكن ما ثبت مع هذه القواعد يستحيل استمرار العدم في الوقت
المعين فقد خرج عن ضرورة العقل ومن ادعى استمرار العدم يستحيل الا
استمرار الوجود للقديم والمصير الى وجوب وجود ما يثبت عدمه فالمصير
الى وجوب عدم القديم في وقت مخصوص وقد لو صححنا ما يستوي ان الصائر الى
وجوب عدم القديم الذاهب الى استحالة استمرار وجوده من غير نظر ...
نفي للعدم خارج عن المعقول فاستبان بما قلناه بطلان قول من يقول ان
الحادث واجب الوجود واذا ثبت جواز وجود الحادث ... ان جواز
عدمه ... وجوده فاذا كان العدم والوجود جميعا جائزين ولم يكن احدهما
اولى من الاخر فاذا تحقق الوجود لم يخل اما ان يتحقق لنفسه او لمعنى او لما
عليه ... او لجوازه او لمخصص مخصص لا المعنى ولا المخصص ...
للنفس ولا للجواز ... المصير الى ان الوجود ... للنفس لا وجه فيها
ان الوجود لو تحقق لنفس الحادث لما ... ذلك ... من ... ولوجب

المراد بهذا الحكم في جميع الجنس لتساوي الانفس المماثلة في الصفات
وهي في اثبات ان الجوهر لما لم يحدث لنفسه وجب ان يحدث كل جوهر ولما علمنا
تقدم بعض الجواهر وتاخر بعضها وضح بذلك بطلان المصير الى انه انما يحدث
فيما يحدث لنفسه والذي يوضح ذلك ان اضافة النفس الى وقت كاضافته الى
مثله فيلزم ثبوت الوجود للنفس في جميع الاوقات وهذا يفضي الى القول
بقدم الحادث ويختص القول عند ذلك ان قول القائل حدث الشي لنفسه لا
يخلو اما ان يصدر عن اثبات نفس قبل الحدث او يصدر عن نفي النفس قبل
الحدث فان كان الذاهب الى هذا السوال ممن يعتقد ان المعدوم قبل حدوثه
نفس لم يمتنع مع هذا المعتقد انه يحدث لنفسه فهو يصطلح معه بالتناقض
فانه لو حدث لنفسه لحدث مهما تحقق نفسه وقد تحقق كونه نفسا قبل حدوثه
وهذا الاجابة وان كان السائل يعتقد ان المعدوم ليس بنفس ويصير
نفسا فيقال له اذ صار نفسا ولم يكن نفسا فان قال صار نفسا لنفسه كان
ذلك من لغو الكلام فان مصيره نفسا عين ثبوته نفسا فان محصول الكلام
اليه انما صار نفسا لانه صار نفسا وهذا خارج عن قضايا التحصيل وموجب
اثبات المتناقضات ويؤول محصول هذا القسم الى ان الحادث حدث لا
لعلة ولا لمقتضٍ فافهموه فان قال قائل ان الحادث حدث لمعنى اوجب حدوثه
ورجح في ذلك المعنى وقيل له اهو من الاعراض القائمة بالمحال او هو قديم او غير
مختص فان زعم انه غير مختص فقد ارتفع الخلاف في المعنى ورجع
التنافس والنزاع في تسميته المختص معنى وهذا سبيل المدرك وان زعم
ان المعنى المقتضي لحدوث الحادث عرض من الاعراض كان ذلك باطلا من اوجه
احدها ان ذلك المعنى لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما

لزم ثبوت موجبه قديما فان الموجب لا يتقدم على موجبه وان كان ذلك
المعنى حادثا وجب ان يفتقر الى معنى آخر يقتضي له الحدث ثم يتسلسل القول
ويفضي الى اثبات حوادث لا نهاية لها والذي يوضح ذلك ان المعنى انما يوجب الحكم
لما قام به فلو استمر القول بحدوث الجوهر لمعنى يقوم به لما صح القول بحدوث
الاعراض اذ لا تقوم بها الاعراض وقد اوضحنا فيما قدمناه حدث الاعراض والجواهر
جميعا وان زعم السائل ان الوجود انما يثبت للجواز كان ذلك باطلا من اوجه احدها
ان الجواز يتحقق في استمرار العدم تحققه في الوجود فلو ثبت الوجود لجواز لكان
وجب ان يتحقق العدم لجوازه ايضا اذ وجد الجواز غير مختلف فيهما ويلزم من
قود ذلك ثبوت الوجود من حيث جاز واستمرار العدم من حيث جاز فيوجد عين ما
يعدم والذي يوضح فساد ذلك ان جواز الوجود يعم جميع الحوادث فلو
اقتضى جواز وجودا للزم وجود جملة الحوادث من حيث عمها حكم الجواز وايضا
فان جواز الوجود لا يختص بوقت دون وقت والوجود يختص بوقت فبطل تعليل
مختص بوقت بحكم يعم الاوقات وان قال الخصم الحدوث ثبت لا لمقتضٍ ولا
لعلة فعند ذلك تحزب المحققون حزبين فصار المعظم منهم الى نسبة هذا القائل
الى جحد البداية والضرورات فانه مهما سلم السائل جواز وجود الحادث
وجواز استمرار العدم بدلا من الحدوث واعترف بتماثل الاوقات وعدم تمايزها
في الوجود والعدم ثم قال مع ذلك يثبت الوجود في وقت مخصوص من غير مقتضٍ
مخصص وموجب وما هو من هذا جحد الضرورة وتتبع [illegible] ذلك علمه بالعرف
لبدائع الصنع والمحاسن الثابتة في الارضين والسموات من [illegible] حدوث
البناء ولو تحقق انه لم يكن وحصلنا ما علمه من الحركات المتناسبة والصفات
الدقيقة ثم قال [illegible] من غير اقتضاء من مقتضٍ وتخصيص من

مخصص كان مناهنا وهذا القسم لم نعتقده معتقد ولم يستحله منتحل
ولكن جرى الرسم باستيفاء الاقسام في الكلام وان لم يقل بعضها احد
وسلك بعض المحققين طريقة اخرى ورام ابطال هذا القسم بان قال
فقال يجوز ثبوت حكم من غير مقتض يجر الى القول بنفي الاعراض اذ لو جاز ١٤٠
ثبوت الوجود بدلا عن العدم من غير مقتض جاز ثبوت الاعراض التي ذكرناها
عن التسلسل من غير مقتض وقد ثبت في اثبات الاعراض ما فيه مقنع وقال
الاستاذ ابو اسحق لو جاز حدوث الحادث من غير محدث ولم يتحقق منع في سائر الاوقات
وهو مما يقع لا عن مقتض ولا عن قصد وجب ان يقع لا محالة عند ارتفاع الموانع
لانها متى قدر انتفاء حال وانتفاء الثبوت كالعدم وسلك بعض الائمة
طريقة لا نرتضيها فقال اثبات العلة والمقتضي للحكم يوقف دون وقوف
وجود الحادث على العلة موقوف لوجب قيامه قبله اذ التي العلة محققة في
الوقتين وهذا فيه نظر فان باقي العلل غير معلل بين العلل حتى تعلل
لا لوجود لاجل التي العلة موقوف لو جاز اسعد العلة وقد اورد ما
هذا السوال على القدح في اثبات الاعراض فالاولى الاجتزاء بما قدمناه
سوال فان قال قائل لو وجب افتقار الحدوث الى محدث للتقسيم الذي
قدمتموه وجب افتقار العدم الى معدم الجواب ان نقول اما الزمتموه من العدم
لا نطول فيه اما ان تعنوا به طريان العدم بعد ثبوت الوجود واما ان تلزموا العدم قبل
حصول الوجود فان الزمتموا العدم بعد ثبوت الوجود ففي تفصيل القول فيه ان
نقول الموجود اذا عدم لم يخل عدمه من احد امرين اما ان يكون واجبا او
جائزا فان كان العدم واجبا فلا يفتقر الى مخصص وليس يلزم ذلك
على طرد الدلالة فانا فرضنا الكلام في ثبوت حكم جائز ولا يلزم عليه ما يجب

اذ الواجب استقل بوجوبه عن مخصص ولذلك لا يوجب استغناء القديم
سبحانه وتعالى في وجوده عن مخصص مرجح وجب له الوجود والعقلاء
اجمعوا على ان الواجب لا يعلل بالفاعل وانما يعلل بالفاعل والمخصص ١٤١
ما كان جائزا واختلفوا في ان الحكم الموجب عن علة هل ينقسم الى واجب
وجائز فالذي صار اليه اهل الحق ان الواجب من الاحكام لا يمتنع تعليله لوجوبه
كما ان الجائز لا يمتنع تعليله لجوازه وذهبت المعتزلة الى منع تعليل الواجب
من الاحكام وسنبسط القول في ذلك عند ذكرنا ما يعلل وما لا يعلل
في الصفات ان شاء الله فخرج مما قدمناه ان الواجب لا يعلل بالفاعل والمخصص
بالاتفاق من ارباب الالباب وان تعلل الواجب من الاحكام بالعلل عند اهل
الحق فقد وضح بدفاع السوال اذ الدلالة مفروضة في تقابل الجائزين ولكن
اسقطنا الحكم من الواجب في حكم المخصص وبين الواجب في حكم العلة لحكنا
ايضاح الفصل على ابواب العلل فهذا القول اذا الحكم اللازم اذا عدما واجبا
والعدم الواجب عدم الاعراض عند الصائرين الى استحالة بقائها وان
الزمنا عدما جائزا وهو عدم ما يجوز بقاؤه وجواز البقاء مختص بالجواهر
فلذلك الملزم عدم الجواهر بعد وجوده جائز واستمرار الوجود جائز
ايضا فاذا انتفى العدم لم يخل اما ان يكون بتخصيص المخصص واما ان
يتحقق بغير تخصيص فان زعم انه يتحقق من غير تخصيص فقد نقض الدلالة
على افتقار الحدث الى المخصص اذ عولكم فيها على ان الجائز لا يتحقق دون
تخصيص وهذا المرمي يتحقق عدم جائز من غير تخصيص وان زعم ان العدم
ليس بتخصيص كان ذلك باطلا على قضية اصلكم فان العدم نفي محض من كل
وجه وليس بموصوف في نفسه ولا صفة لغيره فاذا لم يتعلق به وجه

سوى ولا معنى لتعلق التخصيص به اذ لا بد للتخصيص من مخصص والمخصص
ثابت والمعدوم منفي فالجواب عما قالوه من اوجه احدها ان نقول ١٤٦
انما يتحقق العدم الحاصل لمعدوم كما يتحقق الوجود الحاصل لموجود وهذه
طريقة سلكها القاضي رضي الله عنه لما اختار ان الباقي باق لنفسه
لا بمعنى يقوم به وقد صار غيره من المشايخ الى ان الباقي باق ببقاء وانما
يتحقق العدم عندها بانقطاع البقاء عن الجوهر وقيل للقاضي لما اختار في
البقاء الى نفس الوجود كيف يتحقق عدم الباقي عندك فذكر عند توجيهه
السؤال على نفسه طرقا في الانفصال احدها انه يعدم باعدام الله
اياه ولا يمتنع ان يكون العدم مرادا مقصودا مقدورا كما انه معلوم
فان سلكنا هذه الطريقة اندفع السؤال على الدلالة وبقيت
المناقشة في ان العدم كيف يكون مخصصا وهو نفي محض وهذا خروج عن
المسألة وتعرض لما لا يتعلق بها على انا نقول لا معنى للتخصيص الا الارادة
ولا يمتنع كون العدم مرادا ولا محصول لقول السائل ان المخصص ينبئ عن
صفة الثبوت فانه لا معنى للمخصص الا كونه مرادا وكون المراد مرادا لا
يقتضي ثبوته كما ان المعلوم معلوما لا يقتضي ثبوته اذ المعلوم ينقسم الى
وجود وعدم وكذلك المراد فهذا لو سلكنا طريقة القاضي وان قلنا بما قال
سائر المشايخ وصرنا الى ان الجوهر انما يعدم بان لا يخلق له البقاء فوجه الانفصال
عن السؤال على ذلك سطر لطيف احدهما ان عدم الجوهر يتعلق بالمخصص من حيث
انه ان اراد دوام وجوده يخلق له البقاء واوسا بقا وان اراد ان يعدم
لم يخلق له البقا فقد تعلق بقصد من حيث ليس عرضا في ما قدمناه
من الدلالة فحصل وجه التعلق بالمخصص واما عرضنا اثبات تعلقه

على الجملة وهذا المعنى متحقق في العدم الطارئ والوجه الاخر من الجواب
ان نقول العدم انما هو انقطاع الوجود واختصاصه على انقطاع شرط استمرار
١٤٧ الوجود وكان الانقطاع معلق بانقطاع شرط والوجود ابتدا
ثبت فاقتضى في حكم التخصيص سواء وهذا واضح لا خفاء به ثم ان السائل
مهد سؤاله الجواب عنه حيث قال العدم ليس بثبوت فاستحال تعلق التخصيص
به فقال له عين ما ذكرته يوضح الانفصال عن السؤال فان الوجود
ثبوت على التحقيق وهو جائز في نفسه فجاز ان يفتقر الى مخصص والعدم
على زعمك نفي محض وقد اعترفت باستحالة تعلق التخصيص به من حيث كان نفيا
من كل وجه فقد جمع السائل بين الزام العدم على الوجود في الفرق بينهما
وكفانا مؤونة الجواب وهذا كله فيه اذا الزمونا العدم بعد سبق
الوجود وان الزمونا العدم قبل الوجود فسمنا الكلام عليهم وقلنا ان الزمتمونا
عدم العالم في الازل فهو واجب ولا يتعلق الواجب بالمخصص كما سبق تقديره
وان الزمتمونا العدم فيما لا يزال بدلا عن الوجود بالقصد والتخصيص ولكن
ما اراد الله وجوده في وقت لو خلقه فيه على قضية ارادته ومشيئته وما
لم يوجد فقد اراد الله ان لا يوجد فلم يوجد لارادة الله وسبيل ذلك بان
نعلم ان من اصول اهل الحق ان ارادة الله قديمة والارادة القديمة تتعلق
بكل ما يصح ان يكون مرادا والعدم يصح ان يراد فلزم على موجب ذلك تعلق
العدم فيما لا يزال بقصد المشيئة ثم نقول انما فرضنا الدلالة في ثبوت وجود
حادث لم يكن فكان فطريه عدم طار على وجود واما العدم قبل الوجود
فليس طما فحد ذا حقق لعدائم يتحقق في طريان استمرار العدم استمرار
الوجود في الكائم استمرار الوجود لا يكون في حكم اول الوجود اذ القدرة

تتعلق بالوجود في أو إحالة ولا يتعلق في استمراره فإن دفع بنا الدعوى في
كل وجه واطّرد الدلالة في طردها ومما يلزم به أن يقول إن قالوا
لو دل ما قلتموه على إثبات محدث لدل على التعضيد ومعلوم أن الدلالة التي ١٤٤
ذكرتموها إنما تدل على حكم على المحدث على الجملة ثم يثبت صفات المحدث
وصفاته بطرق النظر وهذا من دقيق الكلام فإن الأدلة تنقسم فمنها ما
يقضي لو ركبنا على الجملة ومنها ما يقضيها على التفصيل وهذا من قبيل السؤال
المتقدم في إثبات حدث العالم حيث قال القائل إن عدم التعري عن الحوادث
لو دل على الحدث لدل على تفسير وقت الحدث وقد قدمنا طرق الجواب فلا معنى
لإعادته فهذا الذي ذكرناه منبه على جملة ما قاله الأئمة في إثبات افتقار
الحدث إلى محدث وقد تحلل صنع الأدلة وتبيان العبارات عنها والمعول
في جميعها على ما قدمناه من أن الحكم الجائز يتعلق بمخصص ربما تعرض الدلالة
في الوجود والعدم وتقابل حكم الجواز فيهما وربما تعرض في تقدم بعض الحوادث
واستئخار بعضها وربما تعرض في أحكام الأجسام بأنواع من الصفات وضروب
من الهيئات والترتيبات ووجه طرد الدليل في جميعها ما يشوّه التقسيم فيقال
لا يخلو إما أن يقدم منها ما يقدر أو يختص منها ما يختص في الهيئات والتشكلات
للنفس أو للمعنى أو للتخصيص أو للجواز أو للعلة ويشق الدلالة على ما ذكرناه
بحدها فصحة يفضي إلى الحق **فصل** قد قدمنا في افتقار الحدث إلى المحدث
ما فيه مقنع وعرضنا أن الغرض بشرح كلام شيخنا في اللمع والنقض على ما
وجد على كلامه من المطاعن والتشكل فيه أن نذكر ما ذكره شيخنا رضي
الله عنه ونشرح ما يرتبط به كلامه من الأصول ثم نعطف على وجوه المطاعن
وطرق الانفصال فأما كلام شيخنا فالغرض منه ثلثة أشياء أحدها أنه قال

نحن نعلم أن النطفة التي تنقلب عن حالها فصارت علقة ثم صارت العلقة
مضغة وذكر أطوار الخلق في مفتتح الفطن ثم قال شيخنا المصير إلى أن
١٤٥ النطفة تنقل بنفسها كان الشخص في حال كماله لا يقدر على نقل نفسه فإذًا
عجز عن نقل نفسه في حال كماله فهو في قصور حاله أعجز ثم قال وقد جرت
أحوال على العاقل المميز ولا اقتدار له على شيء منها كالشباب والكهل والهرم
نعلم أن ما سبق وفرط من تقلب أحواله يضاهي ما شاهده من الأحوال في حال
عقله ثم قال من أبطل ترتب بناء محكم متقن وتسلطه على هيئات مخصوصة من
غير بان ومخصص كان عن المعقول خارجًا وفي الجهل والجا[illegible] معنى كلامه
وقد ذكر القاضي رحمه الله فصولا في الشرح رأينا ما جرى بها والأحرى ذكر
المذهب فيها وإحالة استقصاء الأدلة فيها على مواضعها مما أشار الله الخلق
والمخلوق ومعناهما وسيأتي ذلك في خلق الأفعال إن شاء الله ثم أشار إلى جمل
من أحكام القدر تتسند كلام شيخنا منها انتصاح القول في أن القدرة الحادثة
تقارن مقدورها ومنها التعرض لوقوع التحدي في حكم الأحداث مع القدرة
وأن العجز لا يقارن للمعجوز عنه وتفصيل للأمالي في أحكام القدر إن شاء الله تعالى
وما ذكره تفصيل القول فيما يصح أن يكون مقدورًا للأجسام ومما لا يصح كونه
مقدورًا وذكر أيضًا أن ما يصح كونه مقدورًا فلا يخلو الحي عن القدرة عليه أو
عن ضد من أضداد القدرة عليه وأضداد القدرة العجز أو القدرة على ضد ذلك
المقدور وذكر أيضا استحالة قيام القدرة أو العجز بالحي الذي لا آفة
به تمنعه من العلم مع عدم علمه بالذي قام به فهذه جملة ما أشار إليه
ولا بد من جمعها في تقدير ما قاله شيخنا ووجه تحرير ما قاله شيخنا دالًا على
هذه الأصول أن يقول العاقل عمر قادر على نقل نفسه ولنسوق الكلام فيه

مقدوره اذ لو كان من فعل مقدوره لما خلا عن القدرة عليه او عن ضد
القدرة ولو اتفق فقد القدرة لعلمه من نفسه كما يعلم المرتعش عجزه عن رعشته
والعاقل ليس يحس من نفسه قدرة على الفعل والعجز عنه فهو يتوصل بذلك ١٤٦
الى نفي الفعل في احوال النطفة اذ لو كان ذلك مقدورا لتعلقت القدرة ايضا باحوال
الكبر فانها اضدادها وكل من كان شيء مقدورا له كانت اضداده الخاصة
مقدورة له ثم ان القاضي رضي الله عنه لما اشار الى هذه الفصول ذكر لمعا
من دليلها العطف بالرد على القائلين بالطبائع والكلام في الطبائع يقسم قسمين
ما يتعلق بنفي الطبيعة القديمة وقد قدمنا في ذلك كلاما مقنعا ومنه ما
يتعلق بنفي اصل الطبائع وهذا مرتبط بالتولد وسنستقصيه في بابه ومما
اشار اليه في خلل الكلام الرد على من قال ان الاوقات تؤثر في الحوادث وتخصصها
بصفاتها والكلام في ذلك يتنوع فيتعلق من وجه بنفي الاوقات والساعات
ويتعلق في ذلك باثبات ان الله والفرد الباقي يتعلق بطبع دوران الوقت فهو الى التبديل
فهذا التبديل في منع تأثير الطبائع والانجم والافلاك بحمد الله جمل ذكرها القاضي
رضي الله عنه وبسط القول في بعض اطراف الكلام فلم نر ان نستقصي الادلة ولا
الاخبار بذكر اطرافها **فصل** مشتمل على مطاعن اهل الزيغ ووجوه الانفصال
عنها اعلموا عصمكم الله ان المعتزلة وخواص من اهل الاسولة على كلامنا شبها
يتعلق بعضها بالمناقشة في اللفظ وبعضها بالترشيح حكم النظر والجدل وبعضها
بالمعاني فمما سألوه ان قالوا ذكرتم سؤالا عاما وجوابا خاصا ولا يحسن ذلك في
مقتضى التفاوض بل ينبغي ان يستوعب السؤال الجواب ويزيد عليه وقد قال
لو سأل سائل فقال ما الدليل على ان للخلق خالقا عالما فقال في الجواب تأمل الانسان
احواله واطواره فاقتصر جوابه على بعض المخلوقات والسؤال عن جميعها او من

74
اسولتهم ان قالوا قد وجه على نفسه المطالبة باقامة الادلة على افتقار
الخلق الى الخالق ثم تعرض لبيان كون الانسان خالقا وهذا الجواب لا يلائم
السؤال فانه ما سأل نفسه عن صحة الخالق بل عن افتقار الموجودات ومن
١٤٧ اسولتهم قد تلبس الترتيب المعروف وعكس النظم المألوف في المصنفات حيث
رام اقامة الدليل على الصانع قبل اثبات الصنع والفعل والترتيب يقتضي اثبات
الحوادث والافعال ثم اثبات افتقارها الى المحدث والغرض من اقامة الدلالة
على اثبات الصانع الرد على الدهرية القائلين بقدم العالم فكان ينبغي حدث
العالم اولا ثم اولى هذا ومما اعترضوا عليه ان قالوا لم ذكر ما حكم لدلالة يقنع
ولا اقتصر على مجرد المقالات فلا هو اضرب عن الحجاج ولا احتج احتجاجا
سديدا واقصى ما تمسك به استعمال من اشتهر بنا من غير بيان وهذا من غير كاتب
وهذا ايضا محض الدعوى ه ومن اهم اسولتهم ان قالوا الكتابة والبناء عنده
لا تعقل مقدورا للعباد اذ من اصله ان العبد لا يقدر على ما يقع مباينا لمحل
قدرته فلا يتعلق البناء بالباني على قضية اصله ولا الانشاء ولا الاختراع ولا
معنى لا تستشهد بما لا يقول اصله وان كان يستشهد باطراد العادة في وقوع
الكتابة على حسب قصد الكاتب فلا معنى لاستشهاد فان استمرار العادات
عاملة في التسجد مع الاعتراف بازدجر والعادة ممكن شايع وعضد ذلك
بان قالوا لا يستبعد في العادة حدوث ساعة مطلق بناء في ذلك يستنكر
حدوث بتقدير الله من باب عن قصد فاعله فما منعتم من اطراد العادات
ومما سألوه ان قالوا الشيء اصلكم ان ما لا يقدر عليه لا يعجز عنه اصلا وقد
اطلقتم بالعجز حيث قال اذا عجز عنه في الكبر كان عنه في الصغر اعجز وهذا
ناقض اصله ومما سألوه عن الجملة ان قالوا اليس يستقيم حكم اثبات المحدث

مع تعلم الاحداث والعاد بما شاهد اذ يستدل اثبات الحكم غائباً برده
الى الشاهد فاذا انتم جعلتم القاصد غائباً شاهداً وجوزتم وقوع الفعل على
حسب قصد القادر واختياره من غير ان يكون الحاكم القادر فلا يجدون الى اثبات ١٤٨
محدث سبيلا وربما وجهوا هذا السوال في معرض اخر فقالوا من اصلكم ان
طريق تعلق القادر بمنا الفعل الاتساق والرب تعالى متعالى عنه وسمونه ما لاحرج
والخلق فما سميتموه شاهداً اخلفتموه غائباً وما سميتموه غائباً منعتموه في شاهد اذا
فلم تتوصلون الى الاستشهاد بالشاهد على الغائب ومما اعترضوا به ان قالوا
قد استدل اسحابكم باية من كتاب الله وهي قوله تعالى افرايتم ما تمنون قالوا وليس
نوع الاستدلال على من ينكر الصانع باية من الكتاب والمحتج عليه ينكر القران
والصانع الموصوف به فلا معنى للاحتجاج عليه بالقران فهذه جمل مطاعنهم
فلا يشذ عنها من المقاصد شي وكلها تمويهات تستنزل بامثالها العوام
وتدلس بمثلها على الطغام ونحن الان نعطف على جميع ما ذكروه ونوضح الافصاح
عنه والله ولي التاييد والتسديد فاما ما ذكروه اولا من انه عمم السوال
وخصص الجواب فلا محصول له من اوجه احدها ان سبحانه ذكر صيغ العموم فلا
سبيل الى ان يدعى عليه عموم صيغة السوال وسموها وهو من القايلين بنفي الصيغة
العامة على انه لو كان من القايلين بالعموم لما ادى تعميم اللفظة التي ذكرناها
فانه لو قال القايل ما الدليل على ان للخلق خالقاً فذكر الخلق ليس بذلك من
صيغ الجمع فيعم والالف واللام يدخلان للعهد وقد يدخلان للجنس وهو لم يتعرض
لواحد منها على انا لو سلمنا عموم السوال لما كان عليه معترض في فن الكلام
في صورة على التعيين اذ كان الغرض لا يختلف باختلاف الصور وربما يكون الكلام
في بعضها اجلى واقرب الى الافهام وادنى لطرق الابهام والذي يوضح ذلك ان من

قال الدليل على ثبوت الاعراض ان الجوهر الساكن اذا تحرك امتنع ذلك زيادة
معنى كان ذلك الكلام مستقيما في رسم النظر وان اجمل الدليل بالاكوان ولعله
ذكر الاعراض ومن انكر في مذاهب الكلام طرق الجواز والنقاوض النسبة ١٤٩
ذكر هو ربعلى امثالها فقد جحد ما المحد واما قولهم انه سال لفساد الدليل
على الصانع ثم تعرض لنفي كون الانسان صانعا فهذا طرف من السوال اذ اعلى
ذهول السايل عن مسالك الكلام واقتصاره على بعض اطراف الدليل وذلك ان
شيخنا ذكر في تعلق البنا بالباني والكتابة بالكاتب ما اوضح به استحالة تكون
الحادثات من غير تعلق بمخصص ثم ذكر في تضاعيف الكلام ما ينفي كون الانسان
خالقا فانطوى كلامه الوجيز على اثبات الصانع على الجملة ونفي كون
الانسان خالقا فقد اجاب عما عنه سال وزاده واما اعتراضهم على الترتيب
ومصيرهم الى وجوب تقديم اثبات الفعل والحدوث على اثبات الفاعل فساقط
فانهم لا يطلبون اما ان يمنعوا هذا الترتيب ولا يجوزوه اصلا او يجوزوه مع المصير
الى ان غيره احسن منه فان منعوه جملة بطل ما قالوه من وجهين احدهما انه لا
لمنع في طرق النظر لقصد من يسلم اصلا جدلا وياستنبط عليه فالدهرية
وان صاروا الى قدم العالم لو قدر عليهم حدث وتعلق فيموه فقد رعليهم من يوضح
افتقار ما قدر الى فاعل في مستند ذلك في فصول النظر والوجه الاخر في الجواب
ان لعوام المحدثة من استحضر بالحوادث كالاعراض ونحوها ودعم ابهاما
سعلم عند مخترع مخصوص وقد الله تعم المسمين الى الملة حوادث ليست
بافعال الفاعلين والى من شد لذلك ثمامة بن اشرس وبعض القايلين بالتولد
فلا يمنع اذا انتصب الدليل عليها ولاي مع قولهم بعدم جواهر العالم وليس

يتعين على كل خبير ان يجمع في المصراف بين جميع اقوال الطوايف بل
له التعرض لبعضها والاعراض عن سايرها وقد تسدد عن هذا الكلام في اعيان
من المسايل فيسعون السايلين بما هو في صحيح نظار ان قول من قال ان هذا البرهان
عنه جابر وان يسلموا جوازه وما مشوا في حقيقته هان الخطب اذ لا يعين على
المصنف احسن من نبه على ان الذي قاله رضي الله عنه من احسنه والله واعلم ومن
لم يتفطن لها اغبيا المعتزلة وحمالهم احدها انه راى كثيرا من الناس يعرضون
عن طرق الكلام ومانويها ولو صدر الكلام بما بان الاعراض والتعرض للجواهر لم
يأمن ان يعرض صدر كتابه مطالعه فدل بما بان الصانع في معرض لا نابه احد
ثم ذكر حدث العالم في درج الكلام وقدره كالركن من اركان الدلالة والغرض
الاخر انه رضي الله عنه علم ان المقصود من كل ما يحوم عليه معرفة الاله فراى
الدلالة المقصود اولى وتصدير الكتاب به احرى فاحسن به من تنبه ولا زلم
خطيه المعتزلة اما لفرط التعسف واما لعدم البصاير واما ما ذكره من
الكتابة والكاتب والبنا والباني فقولهم ان الكتابة لا تقع مقدورة عندكم
للكاتب لا على وجه التسبب ولا على صفة الاختراع وقد ذكر المشاطرفا
في سبيل استشهاده بالكتابة والكاتب والبنا والباني فمنهم من قال اراد بالكتابة
التي استشهد بها حركات الكاتب القايمة بمحل قدرته المستعقبة بالف الحروف
واستطام الاسطر على مجرى العادة ومنهم استشهاده الى ما هو مقدور الكاتب
ثم من اصحابنا من قال ان الكتابة هي التي تقوم بالكاتب ولكنها لا تستحق هذا الاسم
عند وقوع الاحرف باينة من محل القدرة بقدرة الرب سبحانه وتعالى ولا
تبعد في تسميته مقدور الكاتب كتابة اذ يجوز ان يقال فلان يشق بع

الكتابة وفلان يطوي الكتابة ومراده بالاتوا الى الحرفاف وحله العرقاف
ومراده بالطي بعض ذلك في هذا القايل تصير الى ان الخط يسمى كتابة فيكون ج
قال الكتابة مقدورة للكاتب والخط حروف منظومة وكلمات متعاقبة وصار
صايرون الى اطلاق اسم الكتابة على الخطوط وعلى مقدور الكاتب جميعا ونقول
اسم الكتابة وان شاع اطلاقه على مقدور الكاتب وما ليس بمقدور له فانما
اراد شيخنا الاستشهاد بالكتابة المقدورة للكاتب ولكن من حيث يدل
شهيد الالسنة وبايعها على مقدور الباني فرض الكلام فيه انما حقا
وكشفا ولعرسان الافهام فهذا وجه ومن اصحابنا من سلك طريقة اخرى
فقال انما قصد شيخنا الكلام في فاعل معين ولا بان مخصص فطريقة انه
قدر الواقع منا مقدورا على افعال باينة عن محل القدرة واما غرضه ان يوضح
افتقار البنا الى الباني على الجملة واما انتحى في هذا اسد المسالك
واحسن المناهج فان الافعال عند معظم الدهرية القايلين بالطبايع والقوى
ينقسم الى الاختيارية والطبيعية فالاختيارية كالبناء والكتابة والنسج
ونحوها والطبيعية كنشو الحيوان ونما النابتات وما يطرا على الجواهر
في الاعتلالات والاستحالات وحالات الى حالات نحو استحالة العصير خمرا
والنطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ومن اصلهم ان الاختياري
لا يقع طبعا فغرض شيخنا الكلام فيما تقدره الدهرية من الطبيعيات وهي
اطوار النطفة واستشهد في الذي علمهم بالاختياري واومى الى استوا
جميع الحوادث في الفرع والاصل بالاحكام في الاتقان والتخصص بالصفات
والاوقات فهذا ما رامه واما التعرض لنفس القول في الباني والكاتب فلم

ينطوي عليه كلام شيخنا وهذا من احسن الوجوه في الانفصال عن السؤال
فان قال قائل عند ذكرهم البناء والكتابة ما يدل على انه اراد فرض الكلام
في المخلوقين فان الرب تبارك وتعالى لا يوصف علوه سبحانه عما يقولون ولا
يوصف بالبناء والكتابة وهذه غفلة من السائل فان الرب تعالى اضاف
البناء الى نفسه فقال في آي من كتابه منها قوله تعالى والسماء وما
بناها وقال تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة وفي الحديث ان الله كتب التوراة
بيده فلا امتناع في اضافة البناء والكتابة الى الله تعالى خلقا وفعلا
وسلك بعض الائمة مسلكا اخر فقال اجاز شيخنا المصير الى ان الحوادث
يعلم استحالة تكونها بانفسها اضطرارا ومن صح عنده حدث السموات لما ١٥٥
فيها من عجائب الايات وحدث الارضين وعلم انها لم تكن فحاشى ان يعتقد
جواز كونها وجواز استمرار العدم فيعلم ثبوت هذه العقائد ضرورة وبديهة وبان
ان هذه الحوادث لم تكن بانفسها من غير مقتض ولا مخصص وقد مال الى ذلك
ابن الجبائي وغيره من المعتزلة والقاضي رضي الله عنه لا يفصح بذلك في شيء
من كتبه الا انه ذكر ما يلجئ الى ذلك ويدل عليه لا محالة وذلك انه قال
بضرورة العقل نعلم ان الفعل المحكم المتقن يدل على العالم ببديهة العقل
نعلم كون استحالة العالم ميتا ووجوب كونه حيا واشار الى ابطال طرق
المستدلين في هذه المسائل فلا يكاد يخفى على محصل ان المصير الى افتقار
المحكم الى عالم ضرورة وبديهة يشعر باحالة اثبات الفاعل ضرورة اذ
تعلق الفعل بالفاعل اوضح في النفوس من تعلق الاحكام بالعالم لكنه
وقد اثبت المعتزلة افعالا متقنة محكمة لا تدل على علم فاعلها واثبتا

ذكرت من ابن القاضي ما ذكرته ليعلم مشاركته لها ولاى في ادعا
١٥٤ الضرورة وان لم يصرح بذلك في صدر الكتاب قال عبد الملك بن عبد الله
اسد الطرق عندي في المسالة ادعا الضرورة ومن لم يسلك هذا المسلك
اضطرته الحاجة الى سلوكه اخرا فان من سلك طريق الاستدلال
كان من اقسام دليله ان قال لو قال قائل حدث الحادث لا لعلة ولا لمقتض
لمخصص فان رد هذا القسم واستند الى دعوى الضرورة واوضحه
بالشواهد والامثلة فحكم وان ذكر الاخرى لم يستقم له وجه سديد
لقطع الطلبات في دفع هذا السؤال واقصى ما قيل فيه اوجه قدمناها
منها ان قال لو لم يكن له مخصص لما كان بالاختصاص بوقت وصفة اولى
من الاختصاص بغيرهما وللمطالب ان يقول لم لا يجوز ان يختص من غير مخصص
ولا مقتض ومما قيل في الجواب عن ذلك انه لو جاز الاختصاص بوصف
من غير مخصص مقتض لجاز المصير الى ان المتحرك يختص بوصف التحرك من
غير مقتض وهذا فيه نظر ايضا فان من اصحاب الاصول من ينفي الاعراض
ان يقول القائل يثبت التحرك لا للنفس ولا لعلة فليس يستقيم احالة الجواب
في هذه المسالة على الاعراض والسؤال متوجه في المسلكين فاولى الطرق
واجودها ادعا الضرورة وعليه يدل كلام شيخنا فانه اقتصر على الاستشهاد
في استشهادها بالبناء والكتابة ولم يتعرض لصيغة الاستدلال فعلى
هذا لا معترض على شيخنا فان موضع الضرورات يدل في تبيينها بالصور
والامثال وان لم يكن فيها طرق الربط والتحرير وذكر بعض الائمة
وجها اخر في الانفصال فقال الكتابة لا تقع الا من كاتب فاذا سقطت
الكتابة بالكاتب حتى يستحيل مستطر ووقوع الكتابة والبناء من غير كاتب

١٥٤

وقال واذا ارتبط الشيء بالشيء وكان الغرض المعوض اثبات التعلق على الجملة
دون التفاصيل فلا يتصور ذلك الارتباط راجعا الى التسبب او الاختراع
او اطراد العادة وذلك ان العاقل يعلم التعلق اولا ثم يعلم بعد ذلك تفصيله
بدقيق النظر وهذه الطريقة غير مرضية اذ لا تعلق للبنا بالباني اصلا
واستمرار العادات لا تعلق بشيء بشيء فاصل التعلق مسبوق عندها ولا يجب
باطراد العادة ليس بتعلق وهذا يتضح لمن تأمله واما تسمية اذعان من
التعلق الى العادة مع المصير الى تجويز انخرافها فاخترناه قدمنا من
الطرق فهنا اكمل الغنية واما قولهم انه من الاستحالة تحقق في
اطراد وقوع البنا والكتابة من غير بان وكاتب فمنا وان قدروا وقوعها بقدرة الله
مبتدا من غير مستعين فان من قدر تجويز وقوع ذلك بقدرة الله كان محقا غير
مستحيل واما نحو هذا السؤال على من تمسك بالعادات واطرادها ولا
يذكر وجها في التعلق سواها واما ما ذكروه من انه اهم على الدعوى ولم
ينبهها بالحجاج فساقط من وجهين احدهما انا اذا قلنا انه سلك طريق دعوى الضرورة
فالكلام على ذلك الاتفاق يحتاج بل اقصى ما يطلب في كشف الضرورات انما هو
ذكر الامثلة على الجملة وان قلنا انه رضي الله عنه احتج وسلك مسلك
النظر ففي كلامه ما ينبه على وجوه النظر وطريق الاستدلال ولكن العادة جرت
لا يعمل البسطة والاطراف في عينه الحجج من بسط واما ما ذكروه من
ان اثبات المحدث غايبا لا يستقيم ثم لم نشهد محدثا شاهدا فساقط من وجه
احدها ان نقول لو سلمنا لكم امتناع الاستشهاد بالشاهد على الغايب
لم يكن في ذلك ما يصد عن اثبات المحدث وذلك ان الاستشهاد بالشاهد
من وجوه الادلة وللادلة طرق سواه فليس في انسداد طريق منع من

١٥٥

التمسك لغيرها على ما سنذكر من وجوه الادلة في كتاب العلل ان شا الله
والذي يحقق ما قلناه ان تعلق الحادث بالمحدث من الوجه الذي قدمناه يتحقق
من غير تعرض لشاهد وغايب اذ الحدوث الحاصل للغير من جوازه الى تمهيد
من غير ان يخطر للناظر المستدل ملتفت فاعل شاهدا ثم لو صح ما قالوه
للزم منه نفي مخترع الجواهر من حيث لم نجد شاهدا مخترعا للاجسام فان
راموا من ذلك انفصالا وقالوا ثبوت الاختراع في الاعراض يدل على ثبوته في
الاجسام قيل لهم ان جاز الاستدلال بحلول الاعراض على حلول الاجسام مع
اختلاف الاجناس ولزوم اختلاف الاحكام فلا يستبعد ايضا الاستدلال
بتعلق قدرتنا على تعلق قدرة الباري وان اختلف وجه تعلق القدرتين ثم
الذي قالوه يجر الى الدهر ونفي الصانع فان قائلا لو قال لم نجد الها
شاهدا فلا سبيل الى اثبات الها اصلا وهذا لا انفصال للمجسمة اذا
لم نشاهد فاعلا الا جسما لزم القضا بذلك على الغايب فاستبان بذلك بطلان
ما عولوا عليه وسنستقصي القول في ذلك في حلول الافعال ان شا الله ثم نقول
انما يمنع عليكم اثبات المحدث لما قضيتم في معتقدكم مما يصدكم عن ذلك
فامنعكم عن اثبات حدث العالم اذ لا يسنا الحدث لمن لم يثبت له حدث الحوادث
ثم نقول ان لم نعتقد على نفي اصلكم ثبوت حادث مخصص بوقت ووصف غير
مفتقر الى ارادة فلا يستبعد ثبوت فعل غير مفتقر الى فاعل وان دنا بما
قلناه ارادة الرد على مذاهب البصرية فانهم اثبتوا لله ارادات حادثة وزعموا
انها لا ارادة ولا محل لها فعين ما ارتدنا هو انه مادي الارادة فان الذي
قاله اعظم واطراد لو جاز ثبوت العالم من غير قصد وتخصيص وارادة جاز
ثبوته من غير قدرة وما نصد المعتزلة عن اثبات الفاعل نقضهم دلالة الاحكام

على العالم فانهم زعموا ان الاحكام تدل على العالم ثم جوزوا افعالا محكمة
متقنة صادرة ممن لم يعلمه فليس جاز اتقان هذه الدلالة ساغ اتقاض
دلالة الفعل على الفاعل ومما يتعلق من ذلك مصيرهم الى ان القدرة لا تتعلق
بالحادث في حال الحدوث وفي هذا نفي تعلق القدرة جملة فان العدم لم يتعلق
عدمها بالقدرة واذا الوجود لم يكن متعلقا للقدرة وهذا قطع لتعلق القدرة
وتسلسل القول في ذلك في احكام الاستطاعة ان شاء الله واما ما ذكروه
من ان ما اسموه من افعالنا اخلقوه في صفة فعل الله تعالى فقد اندرج جواب
ذلك حيث ما قدمناه وما نعترض وهو ان سبحانه الفاعل على الحقيقة حيث اثبت
العجز فيه لا يتصور القدرة عليه وهذا الذي ذكره غباوة وجهل فان العجز
قد يراد به ضد القدرة وقد يعبر به عن عدم الاقتدار حتى لو قال قائل لو اجمع
العالمون على خلق جسم عجزوا لعنه لم يكن ذلك مستنكرا في الاطلاق والذي يوضح
ذلك ان قلب العصا وفلق البحر واحيا الموتى وما ضاهاها سميت في الشريعة
معجزات من حيث عجز الخلائق عن الاتيان بمثلها مع العلم بان معظم ايات الانبياء
ليس من قبيل مقدورات الخلق وانما عرض سبحانه وضع الالفاظ على العبارات
المعهودة المتداولة في تفاوض الناس مع تحقيق اصطلاحات المتكلم والتمسك
باللفظ اللغوي اولى من التمسك بما اصطلح عليه قوم من الناس واما ما اعترضوا به
من قولهم ان لا اسند الا بالقران على الدهرية ونفاة الصانع لا يتحقق وهذا
باطل من وجهين احدهما ان سبحانه لم يسند اعليهم بعقول الحجة وانما
اسند اعليهم لمعناها وهي تنطوي على وجه الحجاج والذي يوضح ذلك ان
الرب تعالى على اللوح (?) قد ذكره سبحانه لتعم الاحتجاج به على جميع (margin: احتج بما ذكره)
ما اراد الله من الاحتجاج ووضح ان ما ذكروه قدح في احتجاج الله على

طوايف الكفرة والوجه الاخر ان سبحانه لم يرد بذكر الايات احتجاجا بل اراد
تنبيه الامر على منكري الكلام من الحشوية والمقلدة فانهم ظنوا ان الكلام في
التوحيد مما ابتدعه المتاخرون واستحدثه الخلف بعد انقراض سلف الامة
فاوضح سبحانه ان كل اصل من الاصول ان الذي يذكروه من الحجاج مذكور في
كتاب الله منصوص عليه وان كلام الله يعتبر بالتفسير للكتاب والشرح له
فهذا ما اراد به من ذكر الاي وهذا غرض سديد لا ينكره متامل محصل **القول**
في نفي التشبيه اعلموا ارشدكم الله ان من اعظم اركان الدين نفي التشبيه
وقد افترق فيه فئتان واستولى على كل فئة (?) فغلت طائفة ونفت جملة صفات الاثبات
ظنا منهم ان المصير الى اثباتها مفض الى التشبيه والى ذلك صار من اثبات الصانع
من الفلاسفة والباطنية لغير الباطنية فزعموا ان القديم لا يوصف بالوجود
ولكن يقال انه ليس بمعدوم وكذلك لا يوصف بكونه حيا عالما قادرا بل يقال
ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل وطردوا ذلك في جملة صفات الاثبات التي يتلبس
المحدثات باسمائها وقالوا لو وصفنا الرب بشي منها مع اتصاف الحوادث بها
لاقتضى ذلك تشبيها واختلفوا في ان نصف الرب بالقدم والالهية وسائر
الصفات التي يختص بها ولا تشاركه في اثباتها المحدثات فذهب بعضهم الى المنع
من اثباتها حسما للباب وذهب اخرون الى اثباتها وصاروا الى ان اثباتها مخالف
اثبات الصفات الثابتة للحوادث اذ في اثباتها الرسم (?) اسم القديم والحادث
في الصفة وليس يلزم من ذلك ما يحترز به الاثبات من الصفات فهذا وان ادلتهم
طريقتهم في نفي التشبيه الى التعطيل وغلت طائفة من المشبهين فاثبتوا
من التشبيه واعتقدوا ما يلزمهم القول بما له العدم صنعة وفعله فذهب
ذاهبون الى ان الرب سبحانه وتعالى جسم ثم اختلف هذا اهو هذا ولا ب

معنى

فزعم بعضهم ان الجسم الموجود وان المعنى بقولنا ان الله جسم انه موجود وصار
اخرون الى ان الجسم هو القائم بالنفس وقد مال الى هذين المذهبين طائفة ١٥٨
من الكرامية وذهب بعض المجسمة الى وصف الرب تعالى بحقيقة احكام الاجسام
وصار الى انه مركب متألف من جوارح وابعاض تعالى الله عن قولهم من غلاة
الجهلة من المجسمة من غلاتهم مقاتل بن سليمان وداود الجواربي وهشام بن الحكم
فيؤثر عن مقاتل وداود انهما قالا انه لحم ودم وقال هشام هو نور يتلألأ
كالسبيكة الصافية وقال هو سبعة اشبار بشبر نفسه واشار الى قبليس
وقال ما اظن انه اكبر منه تعالى وصرح بما يناقض ذلك في بعض مقالاته
فقال هو اكبر من العرش والعرش يقله ويحمله منه كالابد وهو مع العرش
كالكرسي بحمله سابقه وصرح شرذمة من اتباع المجسمة بانه على صورة الانسان وهيئته
ومما يتصل بذلك القول بالحلول وقد اختلف القائلون به فصار صائرون الى القول
بقدم الارواح والمصير الى انها من ذات القديم تحل الاجسام والاشباح فيجري
بها ما يرجع الى الذات عند انقضاء اجالها وصار اخرون الى تخصيص الحلول بالا
جسام الموفقة البديعة الهيئة المختصة بحسن المنظر وزعم ان خزام الاله
يحل هذا الضرب من الاجسام ومنهم من خصص ذلك بالخواص ومنهم من طرده في جملة
الاجسام التي يختص بحسن الهيئة ومالوا الى اتحاد احكام الاجسام مذهب
النصارى في اتحاد اللاهوت بالناسوت وامتزاجهما على ما سنبسط القول
عليهم ان شاء الله ومن الغلاة من النسبة ليهود على ما سنأتي شرح اقوالهم ان شاء الله
الغرض من ذكر هذه المذاهب التوصل الى طرق الرد على معتقديها والابتهال
الى الله سبحانه وتعالى في ان يوفقنا للشكر على ما خصنا به من الدين القويم
والمنهج المستقيم المتعالي عن تعطيل المعطلة وتجسيم المجسمة وما يتصل

80

بعد هذا الكتاب من هذا الجنس في المطلب ذكر معنى التشبيه اعلموا
ان التشبيه قد يطلق والمراد به اعتقاد المشابهة فيقال المعتقد مشبه
١٥٩ كما يقال للمعتقد الوحدانية موحد وقد يطلق التشبيه والمراد به الاخبار
عن اثبات المتشابهين وقد يطلق والمراد به اثبات فعل على مثال فعل فيقال
للذي رام فعلا يشبه فعلا قصد تشبيه فعله بفعل غيره وقد يسمي
فعله اللاحق بفعله السابق فان قال قائل هل يسمون الغلاة من المجسمة
مشبهة قلنا هذا مما اختلف فيه جواب شيخنا فقال في بعض كتبه ان الغلاة
منهم مشبهة وان لم يصرحوا بلفظ التشبيه بل توهموا اشعر انه لا ان
الامة اجمعت على من قال الرب صورة مقصورة على هيئة الانسان فهو مشبه ربه
ولا شبهة صاحب هذا المذهب بعد ذلك بتسمية التشبيه وقال في بعض مقالاته
المشبه من يعترف بالتشبيه فاما من ينكره وينسب العقسم والغلو
فيه للمرء بصفات لا يجوز نسبتها الى المخلوقات فلا نسميه مشبها حقيقة
اذ المشبه من يعتقد مشابهة الرب والمحدث من كل وجه اوجه حقيقة المثلين
المتشابهين في جملة الصفات فيخرج من ذلك انا وان الزمناها والى المصير
الى التشبيه حجاجا ونظرا وانشد الا ان المعتبر حقيقة التشبيه وليس
كل ما يلزم صاحب مذهب نظرا يجوز وصفه به تدينا فانا نلزم المعتزلة
الخروج الى مذهب الدهرية في كثير من قواعد الدين ثم لا يجوز وصفهم بانهم
دهرية وهذه الطائفة انسلكت فان قيل فما المعتبر المجسمة وما الفصل
القول في ذلك قلنا سبيلك في التكفير والتبري والتضليل وحكم المتأولين
من المتأولين وحكم الضالين من اهل البدع والاهواء يأتي في اخر الكتاب ان شاء
الله وسبيلنا ان نذكر حقيقة المثلين والخلافين والغيرين ونوضح المذا
هب

في هذه الابواب ونبين الصحيح منها ونرد على سائرها

باب في حقيقة المثلين والخلافين

اعلموا ارشدكم الله ان عبارات المتكلمين ومذاهبهم اختلفت في حقيقة المثلين والذي صار اليه اهل الحق ان المثلين كل شيئين سد احدهما مسد الاخر فيما يجب ويجوز من الصفات وربما عبر الائمة عن ذلك فقالوا المثلان كل موجودين مستويين فيما يجوز من صفات الاثبات وربما قالوا هما الموجودان اللذان يجب لاحدهما ما يجب للثاني ويجوز له ما يجوز للثاني ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني وجملة العبارات راجعة الى محصول واحد وهي الاستواء في صفات النفس فكل شيئين استويا في جميع صفات النفس فهما مثلان وذهب الجبائي الى ان المثلين هما المستويان في صفة النفس وهذا يستند الى اصل له في الصفات وذلك انه يزعم ان الصفات التي تنبئ عن المعاني تنقسم الى صفة يقال فيها انها صفة النفس والى صفة يقال فيها انها ليست للنفس ولا للمعنى وصفة نفس السواد كونه سوادا والكونه لونا او عرضا وسائر الصفات التي تتحقق لا للنفس ولا للمعنى وسنعقد في شرح ذلك بابا في اثبات احكام التماثل ان شاء الله وذهب ابن الاخشيذ من معتزلة البصرة الى ان المثلين هما المجتمعان في اخص الاوصاف والى ذلك مال ابن الجبائي ومعظم المتاخرين من المعتزلة لزعمهم ان الاجتماع في الاخص يوجب الاجتماع في سائر الاوصاف التي ليست لمعنى وذهب النجار الى ان المثلين هما المجتمعان في صفة من صفات الاثبات اذا لم يكن احدهما بالنفي فاقتضى فحوى كلامه تماثل حادثين واحترز لقوله اذا لم يكن احدهما بالنفي عن الحادث والقديم فان الحادث يتصل بقدرة القديم فاشتراكهما في صفة الاثبات لا يقتضي تماثلهما وحكى الاستاذ ابو بكر عن القلانسي من شيوخ مذهب النجار وذلك انه قال كل مشتركين

في الحدوث فهما مثلان ولم نرد ان الاشتراك في الحدوث يوجب الاشتراك في سائر الصفات على ما صار اليه اصحاب الاخص ولكن محصول قوله يؤول الى تجويز اطلاق القول بتماثل الخلافين في صفة الحدوث وان اختلفا فيما عداه من الصفات وهذا اقتصر فيه الى جواز القول باختلاف المتماثلين من وجه وتماثلهما من وجه وحكي عن بعض اهل النظر انه قال لا يتحقق التماثل بين شيئين اصلا فان التماثل لا يتحقق مع ثبوت وجه من التباين والافتراق ونحن نعلم ان كل موجودين متغايرين يتباين وجود كل واحد منهما وجود الاخر وذهبت الفلاسفة والباطنية الى ان المثلين هما المستويان في صفة من صفات الاثبات وغاية مسعى ان نحيطوا بعضها قبل الخوض في ذكر الادلة ان تعلموا ان الخائضين في احكام التماثل على مذهبين فمن صائر الى نفي الاحوال ومن قائل باثباتها على ما سنشرح القول فيها في الصفات ان شاء الله ثم الذي صار اليه كافة المثبتة القول بنفي ان الكون ومن سلك هذه الطريقة لم يكن ليطلب التماثل عند وجه او المتماثلان متماثلان لانفسهما وليس مرجع تماثلهما الى وصف زائد على ذاتيهما بل تماثلهما عين نفسيهما فلو قلنا ان نفسيهما علة تماثلهما لم يستقم جوابه وتماثلهما نفسهما لال مرجع الكلام الى انهما تماثلا لانهما تماثلا وهذا لا معنى له واما القاضي رضي الله عنه فقد مال الى القول بالاحوال وتردد فيها في اجوبته ثم استقر جوابه في الهداية على القول بها فمن مذهبه اصله ان كون السواد سوادا او كونه لونا او كونه عرضا احوال زائدة على وجوده فاذا تماثل السوادان وتماثل الجوهران فهل يقال ان تماثلهما حال زائد على سائر الاحوال وهو مبني على التساوي في صفات الاجناس وليس حالا زائدا علمنا هذا اما رد القاضي فيه جوابه فقال مرة ليس التماثل حالا زائدا على كون الجوهر متحيزا يشتمل قابلا للاعراض

الى غير ذلك من صفات النفس لهما واستدل على ذلك بان قال لو جعلنا التماثل
حالا زائدا على الصفات التي ذكرناها للزمنا ان نقول ان الرب تعالى اذا خلق
جوهرا فردا فيثبت له الحال المقدر المعبر عنه بالمثلية وذلك
مستحيل اذ الجوهر الفرد لا يماثل لنفسه وانما يماثل غيره ولو قلنا ان ١٤٢
الحال المقدرة يثبت بعد وجود جوهر اخر كان ذلك محالا قادحا في
اصل متفق عليه وذلك ان الاحوال الثابتة للانفس عن غير معان يستحيل
تجددها للانفس بعد ثبوت الانفس اذ كون السواد سوادا لما كان
حالا راجعا الى نفس السواد استحال تقدير نفس السواد عرية منه
فهذا احد جوابيهم قال ولو جعلنا التماثل حالا زائدة على ما
ذكرناه من صفات الاجناس كان مستفادا اذ التماثل وصف معلوم
وحال معقول كسائر الاحوال ولا سبيل الى نفيه مع القول بالاحوال
ثم الفصل عما ذكره في جوابه الاول فقال لو خلق الله تعالى جوهرا فردا
لكان على الحال الذي لو قدر جوهر اخر لسمي ذلك مماثلا فيثبت للجوهر
الفرد الحال والوصف ولا يسمى مماثلا او لا يعد مماثلا ويتوقف تسميته على حدوث
ذات والذي يوضح ذلك ان من صرف التماثل الى غير اوصاف الاجناس
فلزمه مثل هذا السؤال اذ يقال له اذا خلق الله تعالى جوهرا فردا
فقد يثبت له جميع صفات النفس ولم يسم مماثلا ثم يسمى مماثلا عند وجود
جوهر اخر فكذلك القول في الحال التي قدرناها واثبتناها زائدة على اوصاف
الاجناس ثم قال رضي الله عنه اذ صرفنا التماثل الى اوصاف الاجناس
فهو مما لا يتعلل اصلا فان صفات الاجناس لا تعلل وفاقا على ما سنوضحه
في احكام العلل وان قلنا ان التماثل وصف زائد على اوصاف الاجناس

فهل يعلل هذا ام يرد اثباته فيه جوابه وقال الاشبه منع تعليله
وان اثبتناه حالا زائدا ولو عللناه لم يبعد ثم قال ان سلكنا طريق
التعليل فيتسلسل تعليل التماثل بما صار اليه ابن الجبائي من القول ١٤٤
بالاخص وقد قال رضي الله عنه في كتاب العلل ان التماثل والاختلاف
لا يعللان وقطع به قوله وهو الاصح من اجوبته فاعلموه ومما تقدمه
على ذكر الادلة ان معظم الائمة صاروا الى تجويز اجتماع المختلفين
في الاخص وان كانا مختلفين وجها وان اوضحوا ما قالوه مذهبا
بان قالوا الاخص وصف العلم الحادث بالسواد انه علم بسواد معين
وعلم الرب سبحانه وتعالى علم بذلك السواد بعينه ثم لم يقع الاشتراك
في الاخص تماثل العلمين والذي اختاره القاضي رضي الله عنه ان المختلفين
لا يجوز اجتماعهما في اخص الاوصاف اذ لو ساغ ذلك لساغ اجتماع
مثلين في كونهما سوادين مع اختلافهما في صفة اخرى ويتعقد
في ذلك فصلا ان شاء الله ونوضح فيه كلام القاضي وانفصاله عن
مسئلة العلم فهذا ذكر المذاهب على الجملة ونحن الان نوضح الرد على
ما نعتقد بطلانه من المذاهب ثم نعطف على اثبات مذهبنا فاما
الرد على الصائرين الى ان المثلين هما المجتمعان في اخص الاوصاف فمن
اوجه اقربها انه ينفي الاحوال ويحيل ثبوت وصف ليس بموجود ولا
معدوم وسيأتي مدرك ذلك ردا على المعتزلة فان من قال بالاحوال
منهم لم يصفها بكونها معلومة او مجهولة وهذا خروج عن قضية العقل
فان ابان نفي الاحوال دينا عليه عرضنا وقلنا انما السواد ذات
واحد وليست له صفات زائدة عليه يتصف بعضها بانها الاعم

ولعمرها انما الاخص بعد بطل المصير الى الاخص على كل الاحوال
بطلانا ظاهرا ومما يقوي التمسك به انصار القول انهم لا يخلون اما ان يزعموا
ان الاجتماع في الاخص يوجب الاجتماع في سائر الصفات لاتحاد العلة معلولها
واما ان يزعموا ان الاجتماع في الاخص ليس بموجب للاجتماع فيما عداه فان
زعموا ان الاجتماع في الاخص يوجب الاجتماع في سائر الصفات وهذا حقيقة
مذهب الخصوم ولزمهم على ذلك ان يمنعوا اشتراك المختلفين في الاوصاف
العامة فان التماثل فيها انما يوجب الاجتماع في الاخص والحكم اذا ثبت لعلة
استحال ثبوته مع انتفاء العلة فاذا زعمتم ان الاجتماع في الاخص
يوجب التماثل في سائر الاوصاف وقدرتم الاجتماع في الاخص علة موجبة
فليلزمكم في حكم العلل انتفاء الاشتراك في وصف من الاوصاف عند انتفاء
الاجتماع في الاخص اذ لو ساغ تعليل حكم بعلة مع ثبوته دونها ساغ
تعليل كون العالم عالما بالعلم مع تجويز ثبوت هذا الحكم دون العلم وهذا
نقض للعلة وابطالها فان قالوا لم تستنكرون ان يثبت الحكم معلولا
موجبا مرة وغير معلول اخرى وهذا قلنا ان كون العالم منا عالما
معلول وكون القديم سبحانه وتعالى عالما غير معلول قلنا والجواب
عن ذلك من وجهين احدهما ان نقول من اعظم اركان الكلام واوضح تخليطكم وجهالاتكم
تفريقكم بين الشاهد والغائب في حكم العلة وسنبسط القول عليكم في
الصفات ان شاء الله والوجه الآخر في الجواب ان نقول من فرق من بين
الشاهد والغائب في حكم العلة استند معتقده الى فرق ابداه ليس
يتحقق مثله في الذي نحن فيه وذلك انه قال كون القديم سبحانه وتعالى
عالما واجب له والواجب لا يعلل بل يستغني بوجوبه عن اقتضاء موجب

وكون الواحد منا عالما جائز وقد اشار هؤلاء الى ما في صدورهم
من الفرق والذي نحن فيه من التماثل والاختلاف لا افتراق في صوره منه
صوره اخرى في حكم جواز وقضية وجوب فصح ومثالها في تعليل احدهما
وتعليل الثاني وهذا مما لا مخلص لهم عنه وان تعسف من جهلة
المعتزلة متعسف وقال الاجتماع في الاخص ليس بموجب للاجتماع في سائر
الصفات وهذا خروج عن مذهب القوم وتعارض عن معتقدهم على انه
باطل من وجهين احدهما ان نقول اذا اعترفتم بان الاجتماع في الاخص ليس بموجب
للتماثل فيما عداه من الاوصاف فما يؤمنكم ان يجتمع المتباينان في الاخص مع
التباين في بعض الاوصاف كما يجتمع المختلفان في الاخص مع الاشتراك
في كثير من الاوصاف فاذا لم يكن الاجتماع في الاخص موجبا للاجتماع
في الاوصاف ولا مقتضيا له فما المانع مما قلناه ثم نقول لو ساعدناكم على
ان المتماثلين في الاخص متماثلان في سائر الاوصاف وهو الذي اشار
اليه القاضي رضي الله عنه في بعض اجوبته وقد سلمتم لنا ان الاجتماع في
الاخص لا اثر له في ايجاب الاجتماع في سائر الصفات فما لكم ذكرتم في
حكم التماثل الاخص واعرضتم عن غيره ولا بد في حكم التماثل من الاشتراك
في سائر الصفات ولزوم ذلك في الاخص كلزومه في غيره وليس بعض
الصفات مقتضيا بعضا على هذه الطريقة ولا معنى لتخصيص الاخص
بالذكر اذ قضية التماثل تعم جملة صفات النفس فلزم التعرض لجميعها
وهذا الذي صار اليه اهل الحق حيث قالوا المتماثلان هما المشتركان في
جملة صفات النفس واعلموا ان من سلك من المعتزلة هذه الطريقة ونفى كون
الاخص علة في اقتضاء التماثل والاختلاف فسلكنا الطريقة التي ذكرها

الفاعل حيث قال الجمع مختلفان في الاخص فلا معنى للاختلاف مع
المعتزلة على هذا من الخطر بعين موضع ويؤول الكلام الى عبارة محضة فانا في
حقيقة المثلين نعبر عن جميع صفات النفس وهم يعبرون عن الاخص ومن عمول
ان المعبر عنه مزاع على ما عداه ولعمرون معنا في التعليل والايجاب ١٦٦
ويؤول التنازع في المعنى ويؤول الكلام الى المناقشة في العبارة بعد ذكرنا فيه يقع
جميع الصفات واقتصارهم على ذكر الاخص منها هو من اقوى ما يتمسك
به ان نقول قد ثبت من اصلكم ان الشي يخالف ما يخالف بالوصف الذي يماثل
به ما يماثل وهذا مقتضى القوم فلا جوابه فاذا ثبت ذلك ثنينا عليه
عرضنا وقلنا انهم لا يخلون اذا سيلوا عن القدرة والعلم مثلا وقيل لهم
هل يخالف العلم القدرة في كونه علما ام لا يخالفها فان زعموا ان العلم
يخالف القدرة من حيث كان علما فلزمهم على قضية اصلكم ان يقولوا
ان العلم يماثل العلم بكونه علما جريا على ما مهدتموه من قولكم ان الشي
يماثل ما يماثله بما يخالف به ما يخالفه ويلزم من مقتضى ذلك المصير الى تماثل
كل علمين وهذا مما لا يستسلمه وان زعموا ان العلم لا يخالف القدرة
من حيث كان علما فقد خرجوا عن المعقول واقروا بجحد الضرورة فانا
نعلم ان كون العلم علما في حكم المخالفة لكون القدرة قدرة كما نعلم ان
كون السواد سوادا في حكم المخالفة لكون البياض بياضا ولو ساغ
لمنكر ان ينكر حكم الاختلاف في كون العلم علما وكون القدرة قدرة
ساغ لاخر ان ينكر حكم الاختلاف في كون السواد سوادا وكون البياض
بياضا والمعتمد في اثبات المثلين ما سنعده من الثاني فالذي يوضح ما قلناه انه
ليس من حكم الاختلاف ومن حكم التماثل رتبه فاذا لم يكن كون العلم

علما في حكم المخالفة لكون القدرة قدرة فينبغي ان يكون في حكم المماثلة
له لئلا يكون كونه علما مع كون القدرة قدرة بمثابة اجتماعهما في كونهما عرضين
موجودين حادثين فهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل فاستبان بطلان
١٦٧ مذهبهم من كل وجه وانسد عليهم مسالك الانفصال عنه وما يزيد عليهم
معتقدهم ان نقول قد زعمتم ان المختصين في الاخص يجب اجتماعهما في
سائر الصفات ونحن نريكم من مناقضاتكم ما يخالف ذلك وينقضه وذلك
انكم زعمتم ان الجوهر المعدوم مثل للجوهر الموجود وقد اختلفا اذ الجوهر
الموجود يجب له التحيز ويستحيل ذلك على المعدوم وكذلك الموجود يقبل
الاعراض بخلاف المعدوم وهما مثلان وكذلك ارادة الباري تعالى
على اصلكم تماثل ارادة الواحد منا اذا تعلقا بمتعلق واحد مع مصيرهم
الى القول باستحالة قيام ارادة الله تعالى بالمحل واستحالة قيام ارادتنا لا
بمحل فقد اريناهم على قضية اصولهم مختصين في الاخص مختلفين في
بعض الاوصاف فان تعسف متعسف وزعم ان ارادة الواحد منا لا
تماثل ارادة الله كان ذلك باطلا على مقتضى اصلهم وسبيل التقريب القول
فيه ان نقول نراجع هاولاء في اخص وصف ارادتنا فلا يمكنهم ان يقولوا
اخص وصفها قيامها بالمحل اذ القيام بالمحل يشمل الاعراض مع
اختلاف اجناسها فلا بد ان يقولوا ان اخص وصف ارادتنا كونها ارادة بشي
معلوم ومراد معين فيلزمهم على طرد ذلك ان يقولوا اذا تعلقت ارادة
الله تعالى بعين ما تعلقت به ارادتنا فقد اشتركتا في الاخص وان لم
يقولوا ذلك نقضوا اصلهم وهذا مما لا محيص لهم منه ومما يستدل
به على القائلين بان التماثل في سائر الاوصاف معللا بالاجتماع في الاخص

ان يقول بتماثل المتماثلات هو واحد وصفة واحدة لا اختلاف من جهتها فمماثلة
السواد للسواد في حكم مماثلة البياض للبياض ولا يختلف وصف
التماثل ولا يختلف وصف الوجود في الموجودات وان اختلفت صفاتها لعدم
الاجتماع في حقيقة الوجود فاذا ثبت ذلك استدللنا اليه ما نقضيه وقلنا
معاشر المعتزلة جوزتم تعليل تماثل السوادين فان زعموا انهما تماثلا للوجود
او للحدوث او لكونهما عرضين او لونين كان ذلك باطلا اذ لا وصف من هذه
الاوصاف الا ويسوغ تقدير اشتراك المختلفين فيه وان زعموا ان السواد
يماثل السواد لكونه سوادا والتماثل معلل بهذا الوصف فلزمهم ان يقولوا
لا يماثل البياض البياض اذ ليس بسواد وان زعموا ان المماثلة بين البياضين
تثبت لحال اخر فيهما ثبتا فقد استويا في حكم واحد لا يختلف حقيقة معللا
بعلل مختلفة ولو جاز ذلك جاز ان يعلل كون العالم عالما بالعلم مرة وبالقدرة
اخرى **فان قالوا** هذا الذي الزمتموه عين مذهبكم فان من اصلكم ان كون الباري
عالما معلل بالعلم فان الواحد منا عالما معلل به ثم قلتم علم الباري سبحانه
وتعالى خلاف لعلمنا ثم لم يعقد ذلك حكما ولا استبعدوه منا في احكام
التماثل **فالجواب** عن ذلك ان نقول كون العالم عالما معلل بالعلم عندنا شاهدا
وغائبا والوجه الذي لاجله اوجب العلم كون العالم عالما ليس يختلف شاهدا
وغائبا والايضاح لذلك ان العلم في حق الواحد منا لم يوجب كون محله عالما
من حيث كان ذاتا ولا من حيث كان عرضا ولا من حيث كان موجودا اذ هذه
الصفات يشارك اضداد العلم فيها العلم فثبت انه انما اوجب كون محله عالما
من حيث كان علما وهذا لا يختلف فيه علم القديم وعلم المحدث فدل على ان
العلمين مشتركان في الوصف الذي يوجب كون العالم عالما فيما اوجب الحكم

لم يختلفا فيه بل اشتركا فيه وما اختلفا فيه من جملة الصفات ليس
شيء منها مقتضيا حكما **فان قالوا** هذا الذي قدرتموه في العلمين محقق
في احكام السواد والبياض وذلك ان كون السواد سوادا وان كان في حكم
المخالفة لكون البياض بياضا فقد استويا في كونهما اخصين فهذا الوجه الذي
يوجب التماثل والوصفان مشتركان فيه فاشتراك العلمين في الوجه
المقتضي للحكم الموجب له وهذا من اهم اسولة القوم وهذا الفن مقطع ثم
يجب الان نوضح فساده ما قد خطر لنا ان شاء الله وذلك انا نقول كون
العلم عندنا علما على القول بالاحوال حال للعلم وصفة له زائدة على
ذاته فلم يبعد منا ان نقول انما اوجب العلم حكمه لكونه علما اذ كان كونه
علما وصفا زائدا على الذات وانتم لا تزعمون ان كون السواد سوادا انما
اقتضى المماثلة والمخالفة من حيث كان اخص فانكم لو كان السواد اخص لا
يخلو اما ان ينبئ عن وصف زائد عليه او لا ينبئ عن وصف زائد فان لم يقتض
كون السواد اخص وصفا زائدا او حالا فقد بطل التمسك به والمصير الى
ان كون السواد سوادا يوجب التماثل من اجله فانه لم يثبت اصلا انه
حال عليه وجه ايجاب التماثل وان زعمتم ان كونه اخص وصف زائد له
فلزم من ذلك استحالة الامر لغيبها مجموع وذلك ان الاخص لو اقتضى وصفا
لخصوصه لاقتضى الاعم وصفا لعمومه اذ ليس احدهما اولى بذلك من الثاني
ثم اذا قدرنا الوصف الاخص وصفا من اجله اخص لم يخل ذلك الوصف من
ان يكون خاصا او عاما فان كان خاصا وجب ان يثبت له حال الخصوصية
وكذلك القول في وصف الوصف وحال الحال وهذا يتسلسل فيه المقال

وهو ما يبطل القول فان كان ذلك الوصف المفرد للخاص عاما لم يزل يلبس
له وصف لعمومه ثم يلزم منه ما قدمناه على انه يستحيل ان يكون المقتضي
للاختصاص الخاص عاما اذ العام لا يوجب اختصاصا بل يوجب عموما فان
قالوا انما المقتضي للوصف المقتضي كون السواد اخص حالا اذ الاحوال لا احوال ١٧٠
لها قلنا وكذلك كون السواد سوادا حال فلا يسوا له حال فاستبان لما
قدمناه ان ما ذكرناه من اجتماع المثلين في وصف لم يسهل لهم في اجتماع
الاخصين وهذا الاخص لهم عنه وعند تقريره اضمحلت حيلهم وتناهى
وجودهم ولم يذكر احد من المشاهير الفصل على هذا التقريب الذي سهله
الله تعالى في كتابنا ومما يوضح ما قلناه ان الخصوص اذا اخص في كون السواد
سوادا لم يرجع الا الى نفي محض اذ لو فسرنا اختصاص الوصف بثبوته لكان
ذلك محالا لاشتراك العام والخاص في الثبوت وان فسرنا الخصوص بانه
نفي للذات المعينة وانتفا عن غيرها فقد آل الاختصاص الى انتفا تلك
الصفة عن غير الذات المعينة واذا بطل تعلق الاختصاص بالنفي بان انه
ليس من قبيل كون العلم علما اذ هو وصف ثابت لا اختصاص بنفيه على القول
بالاحوال ومما يصدهم عن المصير الى تعليل التماثل بالاخص ما ثبت من اصلهم
من منع تعليل الواجب فان من اعظم اصولهم ان الواجب من الاحكام لا يعلل
وانما تعلل الجائز منها ولهذا امتنعوا ان يكون الباري عالما معللا بالعلم من
حيث كان واجبا وجوزوا التعليل بكون الواحد منا عالما من حيث كان
جائزا فيقال تماثل السوادين واجب ام جائز فان زعموا انه واجب قيل
لهم فالتماثل معلل بالواجب وتركتم اصلكم ولئن ساغ لكم تعليل الواجب في

هذا الموضع ساغ لغيركم تعليل الواجب في غيره وان زعمتم ان تماثل السوادين
جائز قيل يلزم ان يجوز وقوع اختلاف السوادين مرة وتماثلهما اخرى حتى ان يكون
العالم مثلا عالما ولم يجب ذلك ثم لم يلزم ثبوت هذا الوصف فيعلم الذات
مرة ويجهل اخرى وهذا ما لا محيص لهم منه اصلا وقد تطرق بعض شيوخ ١٧١
المعتزلة والزيدية ذلك فاختل في الكلام بعضال عنه شهرا لغيره بالاخرة
بانه لا بد من ابطال احد الاصلين اما ان يبطل منع تعليل الواجب واما ان يبطل
تعليل التماثل والاختلاف هـ ومما تمسك به الاستاذ ابو اسحق ان قال
الارادتان تجمعهما صفة واحدة اتفاقا ولا اختلاف فيه وانما يتحقق اختلافهما
باضافتها الى متعلقاتها فمخالفة ارادة الحركة ارادة السكون تستبين المخالفة
بينهما باختصاص كل ارادة بمتعلقها ثم قد يتعلق القدرة بعين ما تتعلق به
الارادة ولا يجب من اتحاد تعلقهما تماثلهما فان قال الخصم الارادة والقدرة
وان اتحدا في التعلق اختلفا فيما عداه من الاوصاف قلنا هذا المحكم
عما يريد لكم فاما اصحابنا ان الاخص وصف الارادة تعلقها بمتعلق مخصوص وهذا
الوصف لنفسه متحقق في القدرة المتعلقة بمتعلق الارادة فان حاولوا من
ذلك انفصالا وقالوا انما خالفت الارادة ما خالفت لاختصاصها بمتعلقها
وهي ارادة فيلزمهم ان يقولوا الاخص يرجع الى وصفين احدهما اختصاص
التعلق والثاني كونه على وصف مخصوص في التعلق وهذا ينقض اصلهم
اذ يستحيل عندهم ان يكون للذات اخصان ويستحيل ايضا عندهم رجوع
التماثل الى وجهين فوضح بذلك اضطراب مذهبهم وبطلانه من كل وجه
ومما تمسك به الاستاذ ان قال لو رجع التماثل الى الاخص وعللناه لوجب ان

لا يعرف تماثل المتماثلين من لم يحط علماً بأخص أوصافهما ونحن نعلم أنه قد
يعلم العاقل تماثل السوادين وما يبطل لعدم في الأخص والأعم من الأوصاف
وهذا الذي ذكروه إن استقام على نفي الأحوال لم يستقم على القول بثباتها
فإنا إذا قلنا بالأحوال لم ننكر أن يعلم العاقل حالاً من حال بعد معرفته إلى العلم ١٧٢
بعلته ويستقصى القول في ذلك في أحكام العلل إن شاء الله ومما جرى
الرسم بمناقشة المعتزلة فيه إطلاقهم الأخص والأعم في الصفات
الراجعة إلى الأنفس وهذا غير سديد فإن الخصوص والعموم إنما يتحققان
في الأقوال وقد تكون اللفظة الواحدة عامة وقد تكون خاصة فاللفظة
العامة هي الصيغة التي تتناول شيئين فصاعداً والخاصة مطلقاً هي
اللفظة المختصة ولا يتحقق في صفات الأنفس قضية العموم إذ صفة
كل نفس لازمة له لا تتعداه إلى غيره بل التسمية الواحدة قد تنطوي
على جملة من المسميات فوضح أن العموم والخصوص لا يتحققان إلا في
الألفاظ فهذه عمدة الأصحاب في الرد على القائلين بالأخص ثم **نقول**
لم زعمتم أن المتماثلين هما المجتمعان في الأخص وما دليلكم على ذلك فإن
قالوا الدليل على ذلك أن السوادين إذا تماثلا فلا يخلو تماثلهما إما أن يعلل
بوجودهما فيلزم من ذلك الحكم بتماثل السواد والبياض لاشتراكهما في الوجود
ويبطل هذه الطريقة بتعليل تماثلهما بكونهما عرضين أو كونين أو حادثين بتعليل
ولم يستقم تعليل تماثل السوادين بشيء من الصفات العامة لاشتراك
المختلفات والمتماثلات فيها فتعين بالسبر والتقسيم تعليل تماثل السواد
بالأخص **قلنا** هذا الذي قلتموه متفرع على أصل تنازعون فيه

١٧٢ وذلك أن الأحكام تنقسم فمنها ما يعلل ومنها ما لا يعلل فبطل قولكم أولاً
يكون التماثل معللاً حتى إذا ثبت ذلك ترتب عليه تفصيل القول في العلة
ولا يجدون إلى إثبات ذلك سبيلاً وقد أوضحنا في عمدة ما يطرد ويلزم على
منع تعليل التماثل **فإن قالوا** الدليل على ما قلناه أن السوادين لما تماثلا
في السوادية كانا مشتركين في الأخص ولم نجد مثلين لا يشتركان في
الأخص فقضينا بذلك وحكمنا بكون التماثل معللاً بالأخص **قلنا** أما
لما اجتماع السوادين في الأخص فمسلم وأما قولكم إنهما إنما تماثلا للاجتماع في
الأخص فمتنازع فيه فلم زعمتم أنه لما لم يوجد متماثلان إلا مجتمعان في
الأخص وجب أن يكون الأخص علة وهذه طلبة لا يجدون إلى الخروج
عنها سبيلاً ومما يتمسكون به أن قالوا السواد إذا خالف البياض بكونه
سواداً فإذا حصلت المخالفة بالأخص وجب أن تقع المماثلة بين المتماثلين
بما تقع به المخالفة بين المختلفين وهذا الذي قالوه غير سديد فإن
المخالفة لا تختص عندنا بالأخص بل قد تتحقق في الصفة العامة إذ العلم
يخالف السواد في كونه علماً وإن لم يكن ذلك من أخص أوصافه وكذلك
السواد يخالف العلم بكونه لوناً وقد أوضحنا ذلك في خلل أدلتنا وجرّنا
إلى إلزامه المعتزلة فوضح بذلك أن الاختلاف لا يختص بالأخص وبطل ما
عولوا عليه جملة وتفصيلاً فهذه جملة كافية في الرد على القائلين بالأخص

فصل مشتمل على إيضاح الرد على الجبائي وشيعته حيث قالوا
المتماثلان هما المجتمعان في صفة النفس اعلموا رحمكم الله أن الغرض
في الرد عليهم لا يتضح إلا بعد تقديم القول في إيضاح صفة النفس والمعنى
ولم يتميز أحد القبيلين عن الآخر وقد اضطربت المعتزلة وتباينت مذاهبها

١٧٤

في حقيقة صفة النفس وبين الحق بذكر مذاهب اهل الحق ثم نعطف
على ذكر مذاهب المخالفين فان قال قائل ما حقيقة صفة النفس عندكم
قلنا صفة النفس عندنا كل صفة اثبات راجعة الى الذات لا لمعنى عليها زايد
وهذا الحد سديد مطرد مبنى عن الغرض والمقصد فدخل تحت هذا كون
الجوهر جوهرا او تحيزه وكونه شيئا وذاتا وقبوله للاعراض ووجوده
وحدوثه وكذلك القول في جملة صفات الاجناس وعبر الاستاذ رضي
الله عنه عن صفة النفس بعبارتين المعنى لهما واحد احداهما ان قال صفة
النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه وصفة
المعنى كل وصف دل الوصف به على معنى زائد على الذات كالعالم والقادر
ونحوهما والعبارة الثانية تداني هذه في المعنى وذلك انه قال صفة النفس كل
صفة لا يصح توهم انتفائها مع بقاء النفس وصفة المعنى كل ما يتوهم انتفاؤه
مع بقاء الذات فان قال قائل علم البارى سبحانه وتعالى لا يتوهم انتفاؤه مع
بقاء الذات ثم لم يكن من صفات النفس عندكم قلنا هذا غير لازم لان
انتفاء العلم لم يستحل توهمه لاجل بقاء الذات بل انما يستحيل لقدم العلم
وليس كذلك كون الجوهر جوهرا فان استحالة انتفائه من نتيجة تقدير
بقاء الذات وهذا واضح لمن تأمله فصل واختلفت مذاهب المعتزلة في ذلك
فذهب الجبائي الى ان صفة النفس ما يتماثل المتماثلان فيها ويختلف المختلفان فيها
وحقيقة اصله يرجع الى ان صفة النفس هي الاخص الذي ذكره اصحاب الاخص
ولا يتصور على قضية اصله ثبوت صفة نفس لذات واحدة والذي صار اليه
معظم المعتزلة ان صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس وهؤلاء زعموا
ان كون اللون لونا وكونه عرضا وشيئا من صفات النفس وكذلك

88

١٧٥

القول في كل صفة يلزم النفس في الوجود والعدم ومن خصيصة هذا
الاصل جعلوا كون القديم عالما من صفات النفس من حيث كانت هذه
الصفة لازمة للقديم ومن ذلك منعوا تعليل الواجب فسموا الصفات
اربعة اقسام منها صفة النفس وقد قدمنا مذهبهم فيها ومنها صفة المعنى
وهي كل صفة معللة بمعنى زائد على الموصوف وعبر بعضهم عن صفة
المعنى فقال هي كل صفة جائزة وهذه العبارة يدخوله من اوجه
منها ان الحدوث من الصفات الجائزة وليس من صفات المعاني والثالث من
الصفات صفة تثبت بالفاعل وهي الحدوث وليس هو من صفات النفس عندهم
اذ العدم سبقه عندهم لكونه نفيا مع انتفاء صفة الحدوث فقصدهم ذلك
عن جعل الحدوث من صفات النفس والقسم الرابع هي الصفات التابعة للحدوث
وحصر مذهبهم فيها ان كل صفة تتجدد بعد الحدوث فهي من الصفات
التابعة للحدوث وهذا القبيل ينقسم عندهم فمنها ما يحصل بالارادة
وهي نحو كون الامر امرا فان قول العالم افعل ليس امرا لنفسه فانه
قد يثبت ولا يكون امرا فاذا وقع امرا كان ذلك لارادة الامر جعله امرا و
الصفات التابعة للحدوث ما يثبت من غير اقتضاء قدرة وارادة وهي نحو
تحيز الجوهر وللعرض في الحدوث وقيام الاعراض بالجواهر ومن هذا القبيل
تحيز الجوهر واجمعوا جملة الصفات التي هي تابعة للحدوث في انها
لا تستند الى القدرة واختلف بعد ذلك فبعضها الى الارادة عندهم
وبعضها الى كون الفاعل عالما وهو كون الفعل محكما وبعضها يتبع
الحدوث من غير اقتضاء صفة من الصفات كتحيز الجوهر للعرض وقيام العرض
بالمحل ومن هذا القبيل حسن الحسن وقبح القبيح في معظم ما حسن وقبح

ثم قالوا في الحدوث والصفات التابعة له انها ليست للنفس ولا لمعنى
فهذه جملة وجيزة محيطة باضطراب مذهبهم ربما نوردها بنبهها
عليها وانما بينا كثرة الدوران في الكلام ولا نشتغل الى الرد عليهم في الاقسام
الاربعة فانما نتعلق بها بابواب تاتي ان شا الله ولكنا نوضح الحق فيما يتعلق ١٧٦
بصفات النفس فانها مطلبنا ه فاما ما قاله الجبائي فيخلف من القول مستند
الى محض التحكم ونسل عليه بحد من الكلام ان نقول اليس كون اللون لونا
صفة لازمة وجودا وعدما كما ان كون السواد سوادا لازم فما الذي
حجر ومنع من تسميه كون اللون لونا صفة نفس ولو ساغ نفي ذلك في
كون اللون لونا مع لزومه النفس ساغ ذلك في كون السواد سوادا وهذا
مالا فصل فيه ونوضح غرضنا بتقسيم الحد الجبائي عند مجيئنا وذلك
انا نقول السنة زعمت ان كون السواد سوادا صفة نفس من حيث ان
النفس توجبها فالذي عنيته بذلك ان اردت انه صفة نفس على معنى
انه يلزم النفس لزم طرد ذلك في كون اللون لونا وان زعمت ان كون السواد
سوادا صفة نفس من حيث ان النفس توجبها فهذا باطل من اوجه احدها ان
صفة النفس لا تعلل انما على ما سنوضح ذلك في احكام العلل ان شا الله
تعالى ان كان المصير الى كون النفس علة في كون السواد سوادا فما
المانع من جعل النفس علة في كون اللون لونا فهذا ما لا مخلص منه والجبائي
لا يستقيم على مذهبه تعليل كون السواد سوادا وهو واجب عنده والواجب
لا يعلل وهذا ما الزموه عليه المعتزلة فلم ينقل له مرجوع ثم اذا استبان
تناقض مذهبه وفساده في صفة النفس ترتب عليه بطلان قوله في التماثل
حسب ما قال المثلان هما المجتمعان في صفة النفس ومما استدل به الاية في

ابطال مذهبه في التماثل ان قالوا المماثلان غير كل مختلفان لنفسيهما
اذ الاختلاف يرجع الى صفة النفس كما ان التماثل يرجع الى صفة النفس فلزم
على قود قوله ان يحكم بتماثل المختلفين من حيث اجتمعا في وصف الاختلاف وهذا
١٧٧ ما اورده القاضي رضي الله عنه في الشروح قلنا وقال قائلون عليه من
زعم ان الاختلاف للمختلفين ليس بصفة نفس وانما صفة النفس كون احدهما سوادا
وكون الثاني بياضا واما حكم الاختلاف فليس من صفات النفس فلزم
من الاشتراك فيه التماثل قلنا هذا ساقط فان الاختلاف حكم ثابت
وهو معلل عند الجبائي كما يرجع الى صفة النفس كما ان التماثل معلل بصفة
النفس وكل وصف علل بوصف نفس فهو وصف نفس اذ كل صفة لم تثبت
للنفس ولا لمعنى فهي غير معللة اجماعا فلما كان التماثل والاختلاف معللين
استحال ان يكونا من الصفات التي تثبت لا للنفس ولا لمعنى اذ كل صفة كانت كذلك
لم تكن من المعللات اتفاقا فثبت انهما من صفات النفس ولزم من ذلك تماثل
المختلفين وهذا من الاسرار فاعلموه واما وجه الرد على من زعم من المعتزلة
ان صفة النفس هي اللازمة للنفس فيطول تتبعه وسيستقصى القول في
الرد على من منع تعليل الواجب من الصفات في كتاب الصفات ان شا الله **فصل**
فان قال قائل هل يجوز ان يتماثل الشيئان من وجه ويختلفان من وجه قلنا
كل شيئين ثبت تماثلهما لم يصح اختلافهما بوجه من الوجوه وكل شيئين ثبت
اختلافهما لم يصح تماثلهما واتضاح ذلك مترتب على اصل الامر من تقدمه
وهو ان نعلم ان المتماثلين متماثلان لنفسيهما لا لمعنى زائد عليهما وكذلك
المختلفان مختلفان لنفسيهما وذهب بعض المتكلمين الى ان المتماثلين متماثلان
لمعنى فالمعنى به اسماه وكذلك القول في المختلفين وهذا ولا بد عنوان الاختلاف

والتماثل إنما يتحققان في الجواهر دون الأعراض ثم حقيقة أصولهم
أن كل جوهرين قام بأحدهما من الأعراض ما هو في حكم المماثل لما قام
بالثاني فهما مثلان وإن اختلفا أعراضهما وإذا قام بأحدهما عرض هو في حكم
المخالفة للعرض القائم بالثاني فهما مختلفان وهؤلاء لم يصيروا إلى أن ١٧٨
التماثل والاختلاف عرضان معاً بل إن ليسا من أجناس الأعراض بل يعنون
بالمعنى الذي أطلقوه المتفق عليه من أجناس الأعراض ومقتضى
أصلهم أنه لا يتحقق بين العرضين اختلاف ولا تماثل فإنهما لو تماثلا أو
اختلفا لأفضى ذلك إلى قيام عرضين بهما على موجب أصلهم وذهب أبو
الهذيل العلاف إلى أن السواد والبياض خلافان وكل واحد منهما خلاف
للآخر وليسا مختلفين وليس واحد منهما مخالفاً للآخر وأما المختلفان
الجوهران اللذان قام بهما اختلافان والدليل على فساد المصير إلى أن
المختلفين مختلفان لمعنيين يقول السواد مع البياض لا يخلو القول
فيهما إما أن يقال إنهما مثلان أو مختلفان أو لا مثلان ولا مختلفان فإن زعم
الخصم أنهما مختلفان فقد سلم المسألة حيث أثبت الاختلاف بين العرضين
مع القطع باستحالة قيام العرض بالعرض وهذا التصريح بتعليل
الاختلاف بالأعراض عموماً فإن كل حكم ثبت عن معلل في حال لزم
أن يكون عن معلل أبداً وإن زعم الخصم أن السواد والبياض مثلان
فقد خرج عن المعقول وسلم المسألة مع ذلك حيث أثبت حكم التماثل
بين العرضين مع الاعتراف باستحالة قيام العرض بالعرض وإن زعم الخصم
أنهما ليسا مثلين ولا خلافين أو مختلفين فحقيقته آيلة إلى المثلين والخلاف
وقلنا مرادنا بالمثلين كل شيئين سد أحدهما مسد الآخر ومرادنا

بالخلافين نقيض ذلك فقد تقرر أن البياض والسواد لا يسد أحدهما مسد
الثاني أو لا يسد مسده فإن قلتم إن أحدهما لا يسد مسد الثاني فقد
وافقتمونا في المعنى الذي أردناه بالاختلاف ورجعت المناقشة إلى إطلاق
لفظه أو منعها والإطلاق والألفاظ مدركة اللغات ونحن نعلم أن من قال ١٧٩
السواد يخالف البياض لم ينكر عليه مقاله مع تحاور أهل اللسان
فقد سقط ما حسبه اللغات ما قلناه لغة وثبت الوفاق في المعنى وسقط
وجوه الخلاف وإن زعم الخصم أن السواد يسد مسد البياض فقد أنكر
ضرورة العقل وإن زعم أنه لا يقال فيهما إن أحدهما يسد مسد الآخر ولا
يسد مسده كان ذلك مراغمة للبديهة إذ لا يخلو كل شيئين لا يخلوان
من أن يسد أحدهما مسد الثاني أو لا يسد مسده وليس بين النفي والإثبات
رتبة وكل قسمة استندت إلى إثبات صفة أو نفيها فمنكر القسمين جاحد
للضرورة فهذا أقوى ما تمسك به وهو أعمهم نقض المناقشة أخرى
فقال إذا زعم الخصم أن الناصعين في البياض مثلان والمختلفان كالسواد فينبغي
مع البياض أن يستمر قيام الناصعين للجوهرين ما يستحيل من قيام البياض
والسواد وهذا لا محيص للخصم منه إلا أن يقول البياض مع السواد
اختلفا فأوجبا اختلاف محليهما وليس كذلك البياض مع البياض ومهما قال
الخصم ذلك فقد صرح بإثبات الاختلاف من الأعراض وقد أشار القاضي رضي
الله عنه إلى طرق في الرد عليها وإن ذكرها في الهداية غير معول
عليها وهي من نقضه عندنا فيما ذكره أن الجوهرين لو تماثلا لقيام
ما يصير بهما وجب أن يختلفا لقيام حركة بأحدهما وسكون بالثاني
ويلزم من ذلك أن يكونا مختلفين من وجه متماثلين من وجه وذلك محال

وهذا فيه نظر عندي فان الذين صرفوا التماثل والاختلاف الى المعاني
لا يستبعدون اثبات التماثل من وجه والاختلاف من وجه وهو انا لا
نبعد كون الذات عالمة من وجه جاهلة من وجه اذا رجع كونه عالما جاهلا
الى معنيين فكذلك ها هنا وهذا اوضح احتجاجا به وهنا ذكره القاضي والاستاذ ١٨٠
ابو بكر ان الجوهر لو ماثل جوهرا لقام مقامه وناب منابه ما وجب ان يقال اذا قام
مقامه في وقت بجوهر واحد فماثل الجوهر لنفسه وهذا احد جوابين عنه
اذ التماثل لا يعقل الا بين شيئين كما ان اسم الجسم لا يطلق الا عند
انضمام جوهر الى جوهر وان كان كل واحد من الجوهرين في المماثلة على حكمه
في انفراده ولو لزم مماثلة الجوهر لنفسه في صفات المعاني لزم مثله
في صفات النفس فاستبان سقوط هذه الطريقة والمعول على ما
تقدم واذا مهدنا هذا الاصل رجعنا الى غرضنا في امتناع التماثل من وجه
والاختلاف من وجه وقد قدمنا للقاضي رضي الله عنه طريقين في اثباته
في التماثل احدهما على نفي الاحوال والثاني على القول بالاحوال ونفي تعليل
التماثل والثالثة على القول بالحال وتعليل التماثل فان نفينا الاحوال الشيء
كلاما واضحا ما يمنعه من منع التماثل من وجه مع الاختلاف من وجه
واما على نفي الحال بنفي الوجوه والصفات الزائدة على الذات وان اطلقنا
الوجوه فهي تعبر مجاري الكلام اشرنا بها الى اختلاف العلوم المتعلقة
بالذات الواحدة فيخرج من هذه الجملة ان السواد اذا خالف البياض في
كونه سوادا فكونه لونا غير كونه سوادا وكذلك كونه عرضا
غير كونه سوادا وليس يوصف بانه علمه فاذا خالف البياض في
كونه سوادا فقد خالفه في وجوده ووضوح ذلك يغني عن بسط القول فيه

فاما الكلام على الطريقة الثانية وهي اثبات الاحوال ومنع التعليل
فواضح ايضا وذلك انا نحصل ادلتنا في هذه الطريقة ما نوضحه الان
فنقول المثلان هما المستويان في جميع صفات النفس ولا نقول انهما تماثلا
١٨١ لعلة فلزمنا دفع نقض موجه على طرد العلة واذا اختلف المتساويان
من وجه فليسا مثلين من كل وجه اذ يستحيل التماثل من جميع الوجوه
مع الاختلاف في وجه من الوجوه فان هذا غاية التناقض ولا يخفى مدركه
على عاقل والمستمر كان في بعض الاوصاف ليسا مثلين فيقول القائل
تماثلا من وجه واختلفا من وجه اذ لا تماثل الا من كل الوجوه وليس ذلك
ذكرنا معللا بالاجتماع في وصف فلزم منه تماثل كل مشتركين
وايضاح ذلك على القول بتعليل التماثل يشهد المرام ايضا ويسهل المطلب
الموافقة ان نقول يستحيل ان يشتبه من الاشتراك في الوجود تماثل ونحصر
الاختلاف الحقيقي في مختص في صفة الوجود فان الاختلاف لا يتحقق الا
بين موجودين ويستحيل ان يخالف الوجود عدما اذ العدم نفي محض والمخالفة
من صفات الاثبات ويستحيل الجمع بين محض النفي وبين صفات الاثبات
فمن ضرورة المختلفين وجودهما ومرام المتكلمين في صفة الاختلاف ان احد
الموجودين لما اختص بصفة نفسه ليست للثاني كان هذا الموجود من حيث
اختص بصفته مخالفا للموجود الثاني من حيث اختص بصفة اخرى فهذا
ما اردناه باختلاف الموجودين فاما طلب الاختلاف في نفس الوجود
ليس لاحدهما ليس عن الثاني فمحال ومن عقل اشتراط الاختلاف في صفة
الوجود ادرك بذلك على ادراسة وجره الى نفي الاختلاف اذ لا
يعقل الاختلاف الا بين موجودين فعقل شرط الاختلاف في الوجود نفي



الاختلاف وكل شرط في حكم لو قدر سويه في حكمه لم يكن شرطا بل كان
مناقضا فاذا وضح ذلك في وصف الوجود فقدره في سائر الصفات
العامه فانه اذا وجب مخالفه الوجود الوجود لما اختص به من وصفه فكذلك
يجب مخالفه اللون اللون فان السواد في كونه لونا مختص بصفه السواد ١٨٤
ذاته في وجوده مختص بها فان وجب مخالفه الوجود للاختصاص بها فليجب
المخالفه في صفه اللونيه لمثل ذلك الا اذا افضى الخصم الى كل وصف عام
ذاتا فهو الى الوجود ونعتضد ذلك بان نعلم ان الاحوال عند مثبتيها
لا تختص بعلم ولا اسماء لها فانها لا توصف ولا تكون ذوات فاستحال اتصافها
بالتماثل والاختلاف ونحن نقول الذي يوصف بالتماثل والاختلاف الذوات
التي لها الاحوال ثم نعم الاختلاف على هذه الطريقه بالاخص وهو
نعم في احكامه جمله صفات العموم فهذا اقصى ما يقال في ذلك
واعلموا ان الكلام في هذا الفصل سهل المدرك عند الرد الى التحقيق فان
غرضنا بكل ما قدمناه ان نوضح ان ليس الرب على الحدث وعن كل
صفه دلت على الحدث فهذا اقصى مرامنا في التشبيه والتمثيل فلو
قال قايل اذا اثبت الوجود لله تعالى واتصف الحادث بالوجود اتفقا
لتساويهما في صفه الوجود واعترفتم بان الاشتراك في هذا الوصف ليس
باشتراك في حدث ولا في صفه دلت على حدث فقد تحقق المعنى ويخاصم
في اطلاق التشبيه من لغايه اجماع الامه فيمتنع عن اطلاق اللفظ سمعا
والاجماع انعقد من جهت المعنى فاستبان بذلك ان الكلام في هذا
الفصل يرجع في ماله الى تناقض في لفظ وتناقض في اطلاق وعبارة وسبيل
الاطلاق والعباره والمنع منه الشرع فلم يبق شي من اطراف الكلام

عابه الاعراض وقضاياها **فصل** مشتمل على الرد على من قال
المثلان كل مشتركين في صفه الاثبات والاولى بنا البدايه
بالفلاسفه والباطنيه حيث قالوا لا نصف الرب بالوجود اذ لو وصفناه
١٨٧ به لوجب كونه مماثلا للحوادث وسبيل الكلام عليهم من اوجه احدها
ان نسائلهم عن اثبات الصانع وافتقار الصنع اليه فاذا اعترفوا بذلك قلنا
لهم واضح البراهين في وجوب الوجود للصانع وحققنا عليهم اسنوا
العوا سمي الصانع والعوا سمي وجوده وسبيل ذلك في صدر الصفات ان
شاء الله فاذا اتضح ذلك وضح بطلان كلامهم في التماثل ومن اوضح ما يتمسك به
عليهم ان نقول اذا سلم عن وجود الباري فليعلم انه ليس بمعدوم ومعلوم
ان نفي النفي اثبات كما ان نفي الاثبات نفي وهذا معلوم ببدايه العقول
وبدايهها فاذا قلتم الرب تعالى ليس بمنتفي فهذا تصريح بكونه ثابتا
اذ ليس بين النفي والثبوت رتبه ثم اذا لزم السود في نفي النفي لو نصف
بالمماثله على قضيه اصلكم فان السود مخصوصا فاما ان يصفوا اصلهم في
التماثل واما ان لا يقولوا انه ليس بمنتفي وهذا لا مخلص لهم منه فان دعوا
عند لزوم السؤال الى عباره محضه فقالوا لم نطلق في صفات الباري بالاثبات
ونطلق صفاتنا بالاثبات فلم يلزمنا التماثل قيل لهم انتم وان نطقوا
في صفات الاله بصيغه اثبات فقد نطقتم بصيغه معناها الاثبات
واما الغرض من العبارات معانيها واقوال القائلين وعبارة المعبرين لا توجب
للذوات تماثل الصفات فانها ترجع الى اللغات الثابته توقيفا واصطلاحا
ووضوح ذلك يغني عن بسطه ثم الذي يقطع دابرهم ان نقول اذا قلتم
الرب ليس بمنتفي ولا تحلون اما ان تعتقدوا انه ثابت لعينه فتبعوا

من تشبيه ما بتناقض انطوى معتقدهم عليه وإما أن يزعموا أنا مع نفي المعنى
لا نعقد الثبوت فإن قيل إنما نعقد الثبوت ونمنع من العبارة وزعمتم
أن التماثل في العبارة فسموا الله تعالى بالوجود وانطقوا به واعتقدوا ١٨٤
وجود الحادث ولا تنطقوا به لئلا تثبتوا المماثلة لفظا قلنا وهذا ما لا محيص
لهم منه والثبوت اللازم أولى بأن يثبتوه من الجائز وإن زعموا أنا مع نفي
المعنى لا نعقد الثبوت فقد خرجتم عن ضرورة العقل فإنا نعلم بديهيا
أنا إذا علمنا أنه ليس بمنتف فهو ثابت والمناقشة في ذلك أمر أعجمي ومما يسد
به أيضا أن نقول إن شر الفلاسفة حصروا أن يزعموا أن الاشتراك في
وصف واحد من أوصاف الإثبات يوجب الاشتراك فيما عداه من الأوصاف
أم يزعمون أن الاشتراك في وصف لا يوجب الاشتراك في غيره فإن زعموا
أن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب الاشتراك في سائر
الصفات كان ذلك باطلا لعلمنا باشتراك السواد والبياض في كونهما
عرضين مع اختلافهما في كون أحدهما سوادا وكون الثاني بياضا فاستبان
بذلك أن الاجتماع في صفة واحدة لا يوجب الاجتماع في سائرها فإن اعترفوا
بأن الاشتراك في صفة لا يوجب الاشتراك في غيرها فقال لهم ما المانع
من اشتراك الحادث والقديم في صفة الوجود مع اختصاص الرب بصفات
الإلهية ونعوت الربوبية والاشتراك في الوجود ليس شاهدا على
الاشتراك في الحدث والذي يحاذرونه إثبات الحد أو ما يدل على الحد
فإن رجعوا فقالوا التسمية حاشية في العقائد أيضا قيل لهم ما توقينا
التسمية للفظة وإنما توقيناها لأدائه إلى الحدث وكل ما لا يؤدي إليه
لا نكترث به ثم محاذرة التعطيل أولى من محاذرة التسمية إن زعموا

إلى محض الإطلاقات فبطل ما قالوه من كل وجه ومما يتمسك به الأئمة
عليهم أن قالوا لو وجب من الاشتراك في لفظة الإثبات التماثل من غير رجوع
إلى معنى ومحصول للزم من الاشتراك في صفة النفي التماثل حتى يكون القديم
١٨٥ مثلا للحادث من حيث قيل إنه غير جاهل ولا المثل من هذا في النفي لم يلزم في
الإثبات فإن راموا قصر الاسم المجرد فإن مرجعهم إلى نفس اللفظة
دون المعنى كما قدمنا تقريره ومما ألزموه أن قيل لهم قد زعمتم أن الإله
معلوم وقد يكون الحادث كذلك فالتزموا من ذلك الاشتراك والتشابه
أو ينفوا العلم والمعلوم على ما قدمناه قبل ومما يتمسك به أن يقول
إذا حاشيتم من إثبات صفة وظننتم أن إثباتها يفضي إلى التشبيه فهل
تقولون إن الرب سبحانه وتعالى مخالف خلقه وخلاف الحوادث أم يأبون ذلك
فإن زعموا أنه خلاف خلقه فقد صرحوا بصفة إثبات ثم لا يستحق الخلاف
إلا من يثبت فإن قالوا لا يستحق شيئا بشيء وصفه بالمخالفة وإن زعموا أن
الرب تعالى ليس بخلاف الخلق فهذا يؤول بهم إلى ما منه فروا ثم إن
المخالفة إذا نفيتها أثبت نقيضها من ثبوت المماثلة والمشابهة فكيف يستقيم
نفي صفات الإثبات محاذرة من التشبيه ومحافظة على نفي المماثلة مع
التصريح بنفي المخالفة وليس يستريب ذو عقل في أن نفي المخالفة
أقرب إلى الإنباء عن ثبوت المشابهة من المصير إلى إثبات الوجود وهذا
لا محيص لهم منه وعليه عول القاضي في الشرح فأما ما صار إليه النجار
وموافقوه من أن المتماثلين هما المشتركان في صفة إذا لم يكن أحدهما
بالثاني فهذا إسقاط لا محصول له إذ لو كان الاشتراك في صفة الإثبات
يوجب التشابه لوجب ذلك في العدم والحادث لاشتراكهما في الوجود

كما صار اليه الباطنية والفلاسفة ان الوجود صفة اثبات كالحدوث
والجوهر والسواد وان اشتركا في الحدوث واختلفا فيما عداه من صفات
النفس كما ان الوجود يحق للقديم والحادث وهما مختلفان في حقيقة
الوجود وانما اختلفا فيما عداه من الاوصاف واما ما قيد به الكلام كل اسم
من قوله اذا لم يكن احدهما بالثاني فيفسد لفظا لانه يقتضي ان يراد به في لغة
المعاني فان المحققين في صفتنا اثبات وان لم يكن احدهما بالاخر لم يشتركا
الا في صفة اثبات والحادث مع القديم مشتركان في صفة الوجود
وليس يمتنع كون احدهما بالثاني اجتماعهما في صفة اخص وانما يلزم التماثل
من الاجتماع في الصفة واما كون احد الشيئين بالثاني فالمصير الى انه
الشيء ما يؤثر في تشابهه وتماثله وانما المصير الى ما صار اليه الفلاسفة
وانما الاضراب عن هذا المذهب جملة واما ما صار اليه بعض المتكلمين
في نفي التماثل جملة فالمحصول انه عند التحقيق فان اقصى ما تمسك به من صار
ان وجود احد الشيئين لا يسد مسد وجود الشيء الثاني فان احد الشيئين
لو عدم عن محله في حال وجود الشيء الاخر في محله لم يغن وجود
ذلك الشيء اشتغال محل الشيء الذي عدم فدل ان احد الشيئين لا
يسد مسد الثاني وهذا الذي قاله لا محصول له فانه لا يدعي ان احد الشيئين
عين الثاني وكيف يسوغ تقدير الشيئين شيئا واحدا واذا قدرناهما شيئين
حادثين لم يمتنع وجود احدهما مع عدم الثاني واما الذي نعنيه بما ثل
المتماثلين ان كل واحد منهما يسد مسده في صفة النفس مثل ما يسد السواد
احد السوادين حادث عرض لون ساد كالثاني وان لم يكن الحكم ذلك فقد
جحد الضرورة وان اعترف به فهو ما نريده بالتماثل فهو الذي نقصده

الى العبارة والطرق الصناعة سلطنا اما من اللغة واطلاق الشرع وتسمية
الشيئين مثلين غير مستند لغة ولا شرعا **فصل** فان قال قائل هل
يجوز على قضية اصلكم مشاركة شيء شيئا في اخص وصفه مع اختلافهما
وتشابههما قلنا اختلف فيه الائمة فصار صائرون منهم الى تجويز ذلك وهو
احد جوابي القاضي وامتنع منه اخرون ومال اليه كافة المعتزلة اما
الذين جوزوا ذلك فقد تمسكوا بان قالوا اخص وصف علم الواحد منا كونه
علما بمعلوم متعين مخصوص نحو كونه علما بسواد وعلم الباري سبحانه
وتعالى يتعلق بعين ما تعلق به علمنا ويثبت له الوصف الذي هو اخص علمنا
ثم لم يلزم من ذلك تماثل العلمين وكذلك قالوا ان اخص وصف الحياة
التي هي من صفاتنا كونها حياة وهذه الصفة متحققة لحياة الباري
سبحانه وتعالى ثم لم يلزم من ذلك تماثل الحياتين والذي ارتضاه القاضي منع
اجتماع المختلفين في الاخص قال ولو ساغ ذلك لساغ تماثل السوادين مع
كونهما سوادين مع اختصاص احدهما بصفة لا تثبت للثاني والعطف عما
تمسك به الاولون حيث قالوا اخص وصف علمنا تعلقه بمعلوم معين فقال
ليس ذلك اخص وصف للعلم اذ لو كان اخص وصف العلم كونه علما
بالسواد للزم ان يؤثر المعلوم في العلم وقد اطبق المحققون على ان العلوم
لا تؤثر في العلم ولا تقتضي له وصفا حقيقيا كما ان العلم لا يؤثر في المعلوم
ولا تقتضي له وصفا حقيقيا بل يتعلق به على ما هو عليه وقد دل على ان اخص وصف
العلم لا يرجع الى تعلقه بمعلومه بل اخص وصف العلم بالسواد انه
على وصف وحال يقتضي له الاختصاص بمعلومه دون ما سواه وهذا
الوصف لم يثبت لعلم الباري فلم يلزم من الاشتراك فيه الاجتماع في الاخص

١٨٨

ولذلك لسنا نسلم للقاضي ان الاخص وصف الحياة مشاهدا لونها حياة بل
نثبت لها اخص على الجملة وان لم يتسع للانباء عنها عبارة وسنبسط
القول في ذلك في الصفات ان شاء الله ومما يتصل بهذا الفصل ان قال قائل
قد بنى القاضي منع اجتماع المختلفين في الاخص على استحالة كون العرض الواحد
سوادا حلاوة فلو قال قائل بتجويز ذلك فما وجه الرد عليه مع القول
باثبات الاحوال قلنا قد سلك بعض الائمة في منع ذلك طرقا منها انه لو
جاز كون السواد حلاوة لم يمتنع ان يكون حركة علما قدرة ويلزم من
ذلك اتحاد العرض الواحد بجملة من الاعراض وذلك يفضي الى جهالات
منها ان كون العالم عالما بعد العلم بكونه اسود مقتصرا على اثبات زائد على
السواد الذي احطنا به علما اولا وكذلك كون القادر قادرا اذ ليس
يبعد ان يكون العالم عالما على العلم للزوم طرد ذلك في السواد
وهذا يفضي الى نفي الاعراض وحسم سبيل الدلالة عليها والكلام
في تفاصيل الاعراض اذا جر الى نفيها كان باطلا اذ ليس النوع الفصل
الا بعد اثبات الاصل ومما يوضح ما قلناه ان العرض الواحد لو كان سوادا علما
لكان مشروطا بوجود الحياة من حيث كان علما ولم يشترط فيه الحياة من
حيث كان سوادا فيؤدي ذلك الى ان يكون وجوده مشروطا غير مشروط
ومما تمسك به القاضي ان قال لو قدرنا سوادا هو حلاوة وسوادا ليس كذلك
لم يخل اما ان يكونا مثلين او خلافين ضدين او خلافين ليسا بضدين
وباطل ان يكونا مثلين لان المثلين من حكمهما ان يسد احدهما مسد الثاني
وانما يعقل ذلك مع الاشتراك في جملة صفات النفس ولو قيل انهما ضدان
فان كان ذلك باطلا ايضا فان من حكم كل خلافين ضدين ان يتضادا

95

١٨٩

على المحل في كل صفة اختلفا فيه وهذا كالسواد والبياض فانهما
لما اختلفا وتضادا لزم ان يتنافيا في خواصهما ولو قيل انهما مختلفان
وليسا بضدين لزم تجويز اجتماعهما في المحل الواحد ولو اجتمعا في المحل الواحد
وطرأ بياض لم يمكن ان يضاد السواد الذي ليس بحلاوة وينفيه ثم لا يخلو
الخصم بعد ذلك اما ان يقول ان البياض لا يضاد السواد الذي هو حلاوة
فيلزم من ذلك اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد وان قال انه يضاده
من حيث كان سوادا فيلزم ان لا يضاده من حيث كان حلاوة اذ ليس
اعتبار احدهما اولى من الثاني فاعلموا وفقكم الله ان ابن مجاهد رضي الله
عنه من اشد الناس في نفي الاحوال وقد قال رضي الله عنه من نفى الحال استقام
له نفي ذلك وذلك ان الحلاوة والسواد وجودان ولا يفترقان في المعقول
سوى وجودين لموجودين واتحاد الوجود بنفس الموجود فيقدر الوجودين
لواحد كتقدير الشيئين شيئا واحدا ولا يستقيم ذلك مع القول باثبات
الاحوال فان مثبت الاحوال من زعم انهما صفتان زائدتان على الوجود فهذا الممتنع
ان يثبت لله علم مختص باحوال وصفات ليست لعلمنا فلا يبعد ان يثبت سواد
حادث مختص بحال غير محقق لما علمناه من السواد ثم انه يتسع جملة ما
ذكرناه بالنقض فقال اما قولكم ان كون العالم عالما يدل على
سوى العلم فلا مدافعة فيه ولكن ما الدليل على ان كون العلم مغايرا
للسواد وانما الذي تقتضيه الدلالة اثبات العلم وقد تحقق ذلك فان قال
قائل فلتقتضي ثبات احكام لعلة واحدة قلنا لو كان المانع منه اذا كان
للعرض الواحد احوال تقتضي احكاما لكونه على تلك الحال فلا مانع من ذلك

معناه لا يستقيم ذلك على قول من اثبت الحال

١٩٠

عقلا فان قيل فيم تعلمون ان علم العالم غير لونه مع علمكم ما قلتموه
قلنا سبيل معرفة ذلك العلم استمرار اللون مع زوال العلم وكذا ان الالوان
مستمرة والعقائد تختلف فعلمنا بذلك مغايرة اللون للاعتقاد ولو صور
الحكم الظلام في محل استمر لونه وعلمه لعلم فيه انا نعلم تغاير العلم
واللون من حيث علمنا اطراد العادة بمغايرة اللون العلوم فلو جوزنا انخراق
العوائد لم يلزم في ذلك دليل عقلا وللقاضي ان يتمسك لا قدح فيه وهو
مغايرة اللون للعلم ما عرفناه قطعا فلو جوزنا كون اللون علما مع المصير
الى نفي الالوان لما توصلنا الى مغايرة اللون العلم والذي ذكره
المعترض من ان سبيل معرفة ذلك استمرار الالوان مع اختلاف العقائد
لا محصول له وللقائل ان يقول ان الالوان تتجدد حالا بعد حال فاذا انقضى
الاسود يكون علما ثم انقضى في الحالة الثانية يكون جهلا مع انه اسود
فما تفقد طرا في الحالة الثانية سواد وهو غير السواد الاول ولا يبعد ان
يكون السواد الثاني سوادا جهلا ويكون الاول سوادا علما وهذا يجر
لا محالة الى القول بحصر الاعراض في الالوان وغيرها وما سبق الاستشهاد
به وهذا من اقوى ما يتمسك به القاضي فان ذكر من ذهب بحسبان الوصول
الى نفي الالوان والعلم ذلك باطلا واعترض ان نجاهد على النكتة
الاخرى وهي ان السواد لو جاز ان يكون علما لوجب ان يكون مشروطا
بالحياة من وجه غير مشروط بها من وجه فهذا اول مدخول فانه ان
لم يبعد كون الحياة شرطا في العلم من حيث كان علما لم يبعد ان كان عرضا
فلذلك لا يبعد ان تكون الحياة شرطا في السواد الذي هو علم من حيث كان

96

١٩١

علما لا من حيث كان سوادا وهذه الاعتراضات سديدة وانما يعترض بها
على قول القائل ان السواد في المحل الذي يصف احدهما بكونه علما ولم يصف
الثاني به لاحتوائه على المماثل والاختلاف على طرد دلالة فقال معترضا
ثم يذكر المستدل بذلك على من زعم انهما ضدان مختلفان ولا يجب من
تضادهما اختلافهما من كل وجه فان المثلين ضدان عند اهل الحق ادلتها
تستحيل اجتماع السواد والبياض في المحل الواحد فلذلك تستحيل اجتماع
السوادين فاذا لم يبعد تضاد مثلين من كل وجه لم يبعد ايضا تضاد
مثلين من وجه مختلفين من وجه وهذه الاعتراضات سديدة وانما وكلنا
نعيد طرقا من ذلك بعد ان ذكرنا الاحوال وذكرنا طرق الاعتراض على مثبتيها
فصل فان قال قائل قد قدمتم فيما ذكرتم حقيقة المثلين في ردكم على
مخالفيكم فاوضحوا الان حقيقة المختلفين قلنا المختلفان كل شيئين
يختص احدهما عن الثاني بصفة نفس يخرج عن قضية ذلك الا انا نشترط
في نحو اختلاف الذاتين عموم الاختلاف في جملة صفات النفس والذي
يوضح ذلك انا حكمنا بمخالفة الجوهر للعرض لما يحوز اختصاصه بصفة
نفس لا يثبت للعرض ولا يقدح في ذلك مشاركة الجوهر للعرض في غير صفة
النفس كالوجود والحدوث ونحوها وكذلك اذا حكمنا بمخالفة
السواد للبياض لاختصاصه بكونه سوادا وانتفاء هذه الصفة عن البياض
فعلم انهما اشتركا في كونهما عرضين لونين خارجين عن ... مما
قلناه ان حكم التماثل الاشتراك في جملة صفة النفس كما سبق ايضاحه
والتبيين من شرط التماثل الاختلاف في جملة صفات النفس فان قيل

فإذا زعمتم أن السواد والبياض يختلفان من الوجه الذي قلتم وذكرتم
أنهما يختلفان في الوجود والحدوث والعرضية واللونية فقولوا إنهما
متماثلان في هذه الصفات لاشتراكهما فيها قلنا قد قدمنا في ذلك قولا
مقنعا وإنما أعدنا السؤال لزيادة رمناها وهي أن القاضي قال لو أطلق ١٩١
مطلق لفظ التشابه في بعض الصفات التي اشترك فيها الحادثان وقصد
المشابهة فيه فقد أصاب في المعنى وما قاله غير مستنكر لغة أيضا
وإنما الكلام في الحوادث فأما فيمتنع التعبير عنها وأما الذي يمنعه
أن يطلق لفظ التشبيه بين القديم سبحانه وتعالى والحادث مع العلم بثبوت
حقيقة الوجود شاهدا وغائبا ولكن العبارات عن الذات والصفات
موقوفة على الإذن الشرعي على ما سنبسط القول في ذلك في موضعه إن
شاء الله وما ينبغي أن يحيط علما به أن القائل إذا قال لا يجوز أن
يشترك المختلفان في صفة من الصفات فنسلم جوابه أن القول غير
عن واجب بالجواز ومن حكم بكل مختلفين بجواز اشتراكهما في بعض الصفات
ولا يتصور مختلفان في كل صفات الذات إذ لا يتحقق الاختلاف إلا
بين موجودين وصفة الوجود مما اشترك فيها الذاتان كما علمتم وهذا الذي
ذكرناه على القول بالأحوال فأما إذا نفينا القول بها فقطعنا باستحالة
اشتراك المختلفين في بعض الصفات إذ ليس عندنا في الأحوال للذات صفات
وأحوال زائدة عليه حتى يقدر الاختلاف في بعضها والاشتراك في بعضها
وإذا قال قائل سواد موجود فوجود عين السواد لونه سوادا إذ
ليس بمعنى زائد عليه فوضح بذلك أن الدائر على القول بنفي الأحوال

لا يثبتان في صفة حقيقية واستواهما في تسميتهما موجودين
يؤول إلى اللغات والمجاز وإلى الإطلاقات دون حقائق الصفات فإن
قال قائل إذا أثبتم لله علما وقدرة وعلمتم اختصاص القدرة بصفة
١٩٢ غير ما ثبت للعلم فهل تقولون إن علم الله وقدرته مختلفان أم يأبون
ذلك وإذا أثبتم لله مثلين وزعمتم أنهما صفتين وليستا متماثلتين فكل
واحدة منهما لا تختص بصفة عن الأخرى فهلا سميتم البدين بمعنى
الصفتين مثلين حيث لم يختص أحدهما الجواب عن ذلك أن يقول
اختلف أصحابنا في إطلاق القول بأن العلم والقدرة مختلفان فذهب بعضهم
إلى الامتناع من ذلك وقال لا نسمي العلم والقدرة مختلفين ولا مثلين
ويسلك هذا القائل مسلكين أحدهما أن قال الاختلاف والتماثل لا يعقلان
إلا بين غيرين وحقيقة الغيرين كل شيئين يجوز تقدير وجود أحدهما
مع عدم الثاني وعلم الله وقدرته قديمان لا يجوز عدم واحد منهما
كان ما وجب له القدم استحال عليه العدم والاختلاف والتماثل شرطهما
التغاير ويسلك هذا القائل مسلكا آخر فقال لو صح معنى الاختلاف
بين علم الإله وقدرته في موجب العقل لما ساغ لنا تسميتهما مختلفين فإن
التسميات المتعلقات بالذات والصفات موقوفة على إذن الشرع فلو
ورد بمعنى يصح ولا يجوز التعبير عنه في صفات الرب والدليل عليه أن الجود
والسخاء يجريان في اللغة مجرى واحدا ولكن لما ورد الشرع بتسمية
الرب جوادا لم يحسن تسميته سخيا ولا يجوز تسميته سخيا وسنبسط القول
في ذلك في أسماء الله في بعض أبواب التعديل والتجوير فهذه طريقة لبعض الأئمة
ويسلك القاضي طريقة أخرى فقال لا أتحاشى من إطلاق القول بأن العلم

والغيرين مختلفان لان حقيقة الاختلاف تؤول الى ان احد الذاتين
لا يسد مسد الثاني في هذا المعنى بخصوص العلم والقدرة فخرج من ذلك
انا اذا شككنا في مثل الغاصي وسألنا عن حقيقة الخلافين او المثلين
فقلنا هما الشيئان الذي يسد احدهما مسد الاخر او لا يسد مسده على ما ١٩٤
قد بيناه من الحدين ولا يفيد القول بالغيرين ومن مثل المسألة الاولى
وسئل عن حقيقة المثلين قال هما كل غيرين يسد احدهما مسد الاخر
والخلافان كل غيرين لا يسد احدهما مسد الاخر واعلموا ان الكلام في ما
ذكرناه يؤول الى المناقشة في العبارة مع الاتفاق على المعنى فان من
امتنع على اطلاق لفظ الخلافين يعترف مع ذلك باختصاص القدرة بصفة
لا يثبت للعلم ومن اطلق لفظ الخلافين اعترف بمنع التغاير فرجع التشاجر
الى اللفظ دون المعنى واما الذاتان فقد اختلف الائمة فيهما فذهب جملة
المتقدمين الى حمل الذاتين على القدرة فيندفع السؤال على هذه الطريقة
على ما سيأتي شرحها وصار شيخنا في بعض اجوبته الى ان الذاتين صفتان
قائمتان للذات لا يتوصل بالعقل الى معرفتهما لولا ورود السمع بهما فلذلك
فهما حكمتين بمثابة قال مجيبا الذاتان بمثابة الاسمعاع لم يدل السمع على
استقرارهما في جملة الصفات فيلزم من ذلك التمادي كل صفة سمعية
فمفصل القول فيها موقوف على السمع ثم سوف اثباتها على
السمع فوضح المقصد من كل ما قلناه القول في حقيقة الغيرين
اعلموا احسن الله ارشادكم ان اطراف الكلام في التماثل والاختلاف
مرتبط بالغيرية ويتصل بها مجاري القول فرأينا ذكر حقيقة الغيرين
هاهنا وان جرى رسم الائمة بذكرها في الصفات وقد كان المثبتا

صدر من الدهر يقولون حقيقة الغيرين كل موجودين يجوز عدم
وجود احدهما مع عدم الثاني وكذلك لا يمتنعوا من اطلاق القول بان صفات
١٩٥ الرب تعالى اغيار وكان شيخنا ابو الحسن ينصر هذا المذهب برهة
من الزمان فوجد عليه سؤال من بعض اهل العصر وقال له لو كان حقيقة
الغيرين كل موجودين يجوز وجود احدهما مع عدم الاخر لما علم
الدهري الصائر الى القول بقدم الجواهر مغايرة جسم جسما ونحن نعلم
على الضرورة ان معتقد قدم الجواهر اذا نظر الى شخصين علم ان
احدهما غير الثاني ولو كان حقيقة الغيرية راجعة الى جواز العدم
لما علم الغيرين من لم يعلم جواز العدم فاختار شيخنا تغيير العبارة
لدفع السؤال فقال الغيران كل موجودين يجوز مفارقة احدهما
الاخر في العدم او الوجود او المكان او الزمان فيندفع السؤال
على ذلك فان الملحد وان لم يعلم جواز العدم لم يخف عليه جواز مفارقة
احدهما الاخر في المكان او الزمان واختلفت عبارات المعتزلة في حقيقة
الغيرين فقال بعضهم الغيران هما الشيئان وزاد بعضهم فقال كل شيئين
يجوز العلم باحدهما مع الجهل بالاخر فهما غيران وقال ابو هاشم في بعض
مقالاته الغيران كل ما [illegible] عبارة التشبيه وذهب شرذمة من
المعتزلة الى ان الغيرين هما الذاتان اللتان قامت بهما الغيرية فقد يوصف
الغير بمعنى زايد وهذا ادنى حد مذهب قول من قال ان المختلفين مختلفان
لمعنى والدليل على فساد قول من قال ان الغيرين هما الشيئان ان نقول
لو كان حقيقة الغيرين ما قلتم لوجب على طرده ان يقال اذا كان الغيران
شيئين فالشيئان غيرين ووجب ان يكون الشيء الواحد غير نفسه حتى

حتى اذا ورد شيء فرد لزم اطلاق القول بانه غير لما سمي شيئا وهذا
باطل لاجماعهم اذ يستحيل ان يغاير الشيء الواحد نفسه كما يستحيل ان
يماثل نفسه او يخالفه لاستحالة التغاير من الالفاظ المتعلقة بالذاتين فصاعدا
فكل مذهب جر صاحبه الى تحقيقه في الشيء الواحد كان باطلا فان
اعترضوا على ذلك وقالوا هو يستند الاجماع من الصفات فالاسم يثبت
عند الانفراد والدليل عليه ان اسم الجسم انما يتحقق عند اجتماع جوهرين
او جواهر ولا يتحقق ذلك عند تفرد الجواهر شيئا شيئا احادا وهذا
ملبس منهم وحيد عن موضع الالزام فانهم لما قالوا الغيران هما الشيئان
فقد ربطوا الغيرية بتثنية الشيئين فاذا تحققت التثنية في
الفرد فلم لا تحقق الغيرية فيه فهذا اوجه الزامنا واما الذي الزمونا
فليس يلزم فانا لم نعلل حقيقة الجسم بالجوهرين فيلزمنا مثل ذلك في
الجوهر الفرد بل الجسم هو المتالف عندنا فلو قيل لو جسما كان قالوا
اذا تالف جوهران فكل واحد منهما منفرد به متالف والمتالف ما قام
به التاليف فلما اذا اثبتنا لغايرا فاحكموا بانهما جسمان قلنا هذا ما نرتضيه
ونسوغ القول فيه عند ذكرنا الجسم وحده ومما يوضح ما قلناه
ان الغيرية لو رجعت الى معنى التثنية لا اضيف الغير كما يضاف الشيء
من حيث استحق احدهما من الثاني ومعلوم انه لا يحسن ان نقول شيئين
على حد ما نقول غيرين فاستبان بذلك تباين اللفظين وتباين معنييهما
ومما يوضح ذلك انه يحسن بنا ان نقول جارحة الانسان شيء منه ولا
يحسن ان نقول انها غير منه ولو تتبع الوجوه الفاصلة بين اللفظين
في مجاري ايرادهما فان القسمة الشيء ويجمع جمع تام منه ما

اندرج في جملة الكلام من ان الغيرية لفظة منبئة عن تعلق
بذات والتثنية لا تنبئ عن ذلك فلا يجوز تلقي حقيقة احداهما من
الاخرى ومما ذكره الاستاذ ابو اسحاق ان قال قد صار الهاشمية
ومتبعوا الناشي الى ان القديم والحادث لا اشتراك في اسم الشيء
وهما ذاتان اعتقدوا كون القديم والحادث غيرين وان لم يعتقدوا كونهما
شيئين فاستبان بذلك بطلان تحديد الغيرين بالشيئين وهذا باز اما
الزموا اصحابنا على حد الغيرين بانهما الشيئان اللذان يجوز عدم احدهما مع
وجود الاخر واما من قال ان الغيرين كل ما صح عليه التثنية فيه وهذا
من مقالات ابي هاشم وهو باطل عليه صريحا بالاحوال فانه اثبتها
وثناها وجمعها فقال حال وحالان واحوال وقال ليست باشياء فبطل
حده بمذهبه واما من زعم ان الغيرين غيران لمعنيين فسبيل الرد
عليهما والى تسيل الرد على من زعم ان المختلفين اختلفا لمعنيين فكان
اسد من ذهب الى ان حقيقة الغيرين الشيئان بان قال اذا اعتقد
المعتقد ثبوت شيئين فليس بين ان يكون احدهما غير الثاني وبين ان يكون هو
هو رتبة تعقل كما ليس بين الوجود والعدم منزلة معقولة فهذا
الذي قالوه ايما منهم لمحض الدعوى واقتصار على مجرد نقل المذهب
ثم ينكرون على من زعم ان العلم والقدرة موجودان متغايران ولا يقال
احدهما هو الثاني من حيث كانا موجودين ولا يقال احدهما غير الثاني من
حيث نفي الغيرية عن جواز عدم احد الغيرين كما الرد على ذلك
وما يبطله ما وضحوه ان وجود الله سبحانه لا يقول الممتنع من اطلاق
الغيرية الا المنافيها من ابهام تجويز العدم فان اطلقوا مطلقوا الغيرية

معنى بل لا يثبت الموجود من نفي الصرح باستحالة العدم فقد امكن معقولا
في المعنى عندنا انه يحكم في اطلاق وعبارة لم يأذن الشرع فيها وسنشرح ذلك
في الصفات ان شاء الله ومما جاد لواته بطلان ما عللناه في حقيقة الغيرين ان
قالوا اذا زعمتم ان الغيرين هما الشيئان اللذان يفارق احدهما الثاني بالعدم
او الوجود او المكان او الزمان فيلزمكم على قضية ذلك ان تقولوا ان
القدرة الحادثة مع المقدور المتغايرين من حيث يستحيل وجود احدهما دون
الثاني وهذا الذي ذكروه بل ليس له محصول فانه فان غير ما قدر مقدورا
يجوز تقديره من غير قدرة حادثة عليه ومن ذلك يجوز تقدير مقدور مع
قدرة اخرى بمثل القدرة الحادثة وكذلك القول في القدرة مع المقدور
وهذا واضح لا خفاء به ويبطل الزامهم ذلك ان يبطل قول القائل لا معنى
ان يكون الجوهر غير العرض من حيث لا يصح افتراقهما بالوجود عن
الثاني وهما موهون به على الجهلة فنعلم ان الغيرية لو اقتضت تجويز عدم
ما قلتموه لوجب ان يقال ان الحق غير الله من حيث جاز عدمه والعدم
ليس بغير الحق من حيث استحال عدمه وهذا الذي ذكروه مخرفة لا
محصول لها فاما المشترط في حقيقة الغيرين جواز عدم احدهما
مع وجود الثاني على البدل ولنا اكتفينا في حقيقة الغيرين بان قلنا
هما الموجودان اللذان يصح عدم احدهما مع وجود الثاني وهذا المعنى
متحقق في الخلق والخالق اذ جواز العدم يتحقق في احدهما وهو الخلق
دليل لو نسيناه لا يسد عما ذكرنا اصوله فرأينا الاكتفاء بما ذكرناه
قال القاضي رضي الله عنه الكلام في الغيرين مما هو مما يتكلم به المتكلمون
فان محصوله لا يرجع الى ما يتكلم في امر عقلي وانما هو تنازع راجع الى

مضمون اللغة وقضية الاطلاق فنطلقها بأقصى مرام المعتزلة
بالتشبث بالغيرية في الصفات ان يقولوا الصفة ليست بموجود زائد
على الذات فاذا صرح خصومهم بان العلم والذات موجودان وتمنع
عدمهما من حيث يثبت عدمهما فسواء الكلام بعد ذلك الى اطلاق العبارة
مع انتفاء النزاع في المعنى ثم قال القاضي ولست ارى هذه المسألة
بالغة مبلغ القطعيات من حيث لم يدل عليها عقل ولم ينتصب فيها دلالة
قاطعة سمعية وعرضه بما ذكره يمتنع المسائل في القطع والتجويز حتى
لا يجري السبب في جميع المسائل مجرى واحدا **فصل** قد اطلق معظم
الائمة القول بان الله تعالى مخالف لخلقه وهو خلاف خلقه وامتنع
ابو الهذيل من القول بانه مخالف لخلقه واطلق القول بانه خلاف خلقه
بناء منه على ان العدم من اصله حيث قال المختلفان والمخالفان هما الشيئان
اللذان قام بهما خلافان ومما بنى عليه من الكلام فتمنع وذهب عباد
بن سليمان الصيمري الى ان الله تعالى ليس بمخالف لخلقه وسلك في
منع ذلك مسلكا غير مسلك ابي الهذيل وذلك انه قال لو كان مخالفا
لخلقه لكان ذلك من اسمائه ولكان من ينكر ذلك جاحدا فالزم البري منه
والزم الاسامة ان يقال افضى ما يتمسك به المحاذرة عن اطلاق ما لم
يمنع الائمة منه وهذا يجر الى اعظم مما حسبه فاما نقول
اذ زعمتم ان الله خلاف خلقه فان اعترف بذلك توجه عليه في الخلاف
ما الزمه في المخالف وان امتنع من اطلاق الخلاف امتناعه من اطلاق
المخالف قيل له اذا زعمت ان الله ليس بخلاف لخلقه ولا بمخالف
فقد صرحت بما ينبئ عن محض التشبيه وهذا اولى بالمحاذرة مما ذكرت

ثم نقول للنفس كلما تعتقد في ذات الرب سبحانه وصفاته تعتقد في اسمائه
وللنفس كل متعدد من اسماء الله عند قوم مما تظهر حاجته وتلتبوا من
تذكره على ما سنشرح ذلك في كتاب التكفير والتبري ان شاء الله
على انا نقول له قد زعمت ان الله تعالى كاره للمعاصي مع علمه بخلاف من
خالف في ذلك فقدر ذلك اسما والتزم فيه ما التزمت ثم لم تقول لا وصف
كلام الله بانه مخلوق فقدر ذلك من اسمائه لتكفر جاحده كما تكفر جاحد
القران فاضعف ما قاله من كل وجه **فصل** اعلموا احسن الله توفيقكم ان
اهل الزيغ وجموا على شيخنا من الاسولة بفنون جدر كالانفصال عن
معظمها ونحن الان نذكر الاهم منها فمما اعترضوا به عليه ان قالوا قد سمى
سمح لنفي التشبيه على اصله لم يعدم فيه اثباته وذلك انه قال لو شابه
القدم المحدث لكان محدثا وكان الدليل تعني ان يعدم الدلالة على
قدم الصانع اولا ثم يبني عليها نفي التشبيه ومما سالوه ان قالوا قد قال
كاحد الابواب يقول شيخنا رضي الله عنه لو شابه القديم الحادث من وجه
لزم حدثه من ذلك الوجه قالوا وهذا اضطراب من الكلام فان الحدوث
لا ينقسم له وجوه فيتصور ان يعمها العدم الدوات دون ان يعم الحدوث جميعه
واحد بجميع الحوادث ومما اعترضوا عليه ان قالوا قد قدم كلامه على
الاعتصام بكلام الله تعالى والذي تقتضيه الادب في الدين تقديم كلام
الله وكل ما ذكروه مموه لا محصول له فاما الذي قدموه من انه لم
يتعرض لنفي الدلالة على العدم فالجواب عن ذلك من وجهين احدهما انه لا
يتعين على المصنف ان يتكلم في كل مختصر وجيز على كل ما تقدم وحل
من المسائل بل له تعمد الكلام في بعض ما يدعو اليه الحاجة ولو اسند عجز

من بعض العلما ان يصنف مسئلة واحدة من اخر الاعتقاد يفتح فيه استيعاب
المستدعي كل الكلام في تلك المسئلة من غير تعرض لمقدماتها تعويلا على القول
فيها على تسليم المقدمات وثبوتها فلعل شيخنا استدعى منه الكلام
في اعيان مسائل او راى الحاجة في زمنه الى ما ذكره امس اذ لا
يخفى افتنان الناس في التشبيه مع اتفاق الرب عنهم في القدم والوجه
الاخر من الجواب ان نقول لما كان العدم من الصفات ابن شيخنا ما نحن
ذكره الى الكلام في اقسام الصفات لكون الكلام في الصفات متواليا
القدم
غير منقطع واما الذي اعترضوا به من قوله انه لو شابه الحادث من وجه
لكان حادثا من ذلك الوجه فغير سديد والكلام فيه من وجهين
احدهما ان نقول اراد شيخنا كمال النفي للصفات الدالة على الحدث
وللحوادث صفات تدل على الحدث من نحو التالف والتحيز وقبول الاعراض
فاوضح رضي الله عنه انه تعالى يتقدس عن جميعها اذ لو وصف بوجه منها
لقضت بحدثه من ذلك الوجه اي لو قبل ذلك لقضت ... من جهة دلالة
ذلك الوجه فهذا افاده مذكر الوجوه لا انه جعل للحدوث وجوها
ويمكن ان يقال اراد رضي الله عنه بعض الوجوه بعض الحوادث وذلك من
تلك الايضاح لاستحالة مشابهة الرب بجميع اجناس الحوادث والايضاح لاستحالة
مشابهته لجنس من اجناس الحوادث وضرب من ضروبها واراد بالوجوه
صنوف الحوادث ومن وبهما فاسنر ما اراد وانه دفع تمويه المبطلين واما الذي
ذكروه من الاعتراض في ما حرر ذكر كلام الله تعالى فساقط من الكلام
اذ ليس في مثل ذلك حرج باتفاق الامة على ان الاحسن ما ذكره شيخنا
اذ الاولى بكل ناظر في الدين ان يتقدم على المذهب ابنيه ويلقيه عن

المخاطب بجهده ويجز الإشفاق في ذلك بوطنه كلام قد ذكر كلام
الله تعالى حتى أن يذر من المخاطب المدعو لحاجة والذي ألجأ من ذلك
تحديه كلام الله ومن تعنت قوله فمن أحسن الترتيب فليس حاجب المخاطب
ولعلك تعرف ونحوه ثم عطفه على كلام الله أحسن التطمين البه
وجمع له الشاهدان في أصول الأديان ثم قد استبد أسمعا لقوله تعالى
ليس كمثله شيء وقد جرى الرسم بتوجيه سؤال على تحقيق معنى الكاف
في قوله ليس كمثله شيء والجواب عنه هين المدرك والذي لم نرضاه في
كتابه المعرض لعقود المعاني والأضداد عن بسط القول في الظواهر
إذا مست الحاجة في بعض المسائل ولكنا نذكر قدرا ينفع به
الاستقلال فنقول للكاف في كلام العرب موردان فقد ترد مورد الأسماء
ثم تنقسم في هذه الجهة مواردها انقسام موارد الأسماء فتقع فاعلة
ومفعولا بها وصفة وحالا وتنزل منزلة مثل وقد ترد الكاف حرفا
فتكون إذ ذاك صلة مؤكدة وسبيل تفسير هذا المورد عن ما تقدم
أن تعلم أن الكاف إذا اتصلت بمثل أو انفصلت عنها وأخرى تعطي معنى مثل
فتعين تقديرها صلة زائدة مؤكدة وليس ذلك من قبيل التأويل بل هو
حتم في مذاهب الكلام ومنه قول القائل وصاليات ككما يؤثفين معناه
مثل ما يؤثفين والكاف زائدة وقال القائل فصيروا مثل كعصف مأكول
معناه مثل عصف مأكول فاستبان بما قلناه من تقدير الكاف صلة
عند اتصالها بمثل أو كاف في معناه والذي يوضح ذلك أن أحدا من
الأئمة لم يثبت لله تعالى مثلا ثم نفى عنه المثل فلينتظم على معتقده
حمل الكاف على غير التأكيد فدل على أن المراد ليس كمثله شيء أن ليس

مثله وقد انبسط أهل التأويل في ذلك ومرجع الكلام إلى ما
ذكرناه

كتاب التوحيد

القول في
حقيقة الواحد ومعناه اختلفت عبارات أئمتنا رضي الله عنهم في
حقيقة الواحد ومعناه فالذي صار إليه الأكثرون أن الواحد هو الشيء
الذي لا يصح انقسامه وقال آخرون الواحد هو الذي لا يصح فيه تقدير
رفع وإبقاء وهذه العبارة تداني الأولى في المعنى وإن خالفتها في الصيغة
فإن الذي يتوهم رفع شيء منه مع إبقاء شيء هو المنقسم المتعدد وعبر
بعض الأصحاب فقال الواحد هو الذي لا ينقسم به شيء وشيء على غير
معنى التكرار وهذا أقرب مما سبق أيضا والذي اختاره القاضي أن
قال الواحد هو الشيء وحاول قدحا مما تقدم من العبارات فقال من قال الواحد
حقيقة الشيء الذي لا ينقسم فقد ركب الحد من وصفين وسبيلنا أن نركب
الحد كما في مرتبة العلل فإذا قال القائل الواحد هو الشيء الذي لا
ينقسم فقد ذكر في حده الشيء ثم تعرض لنفيه لا نفي الانقسام وهذا
تعرض لمعنيين أحدهما نفي والثاني إثبات ولا يسوغ الاقتصار على نفي
الانقسام من غير تعرض لإثبات الشيء إذ لو اكتفى مكتف بالنفي المحض
بطل عليه حده بالعدم وبمثل هذه الطريقة اعترض على سائر العبارات
ثم الذي نعتمده في حقيقة الواحد أنه الشيء ووجه على نفسه سؤال البر
وانفصل عنها أحدهما أنه قال للقائل أن يقول الحد الذي ارتضيته
ليس مما تنبئ اللغة عنه وتدل عليه والواحد لفظة عربية فإن رمنا
تثبيت معناها وجب تعرف التسمية من جهة اللغة وموجب اللسان ثم
انفصل عن ذلك وقال ليس غرضنا ما نطلقه من الحدود والحقائق

في الإمامات بمذاهب اللغات ولا البحث عن معانيها إذ لو كان الغرض
من الحدود ذلك لكان أهل اللغة والأئمة المستقلون بحفظها أولى أن يسألوا
عن الحدود وإنما وضح أن غرضنا إيضاح المعاني المقصودة من التوحيد
بعبارات وجيزة مقربة ما موقعه الاستبهام من الإفهام وإنما على ٢٠٤
الحاد أن يذكر عبارة مفهومة دالة على غرضه في الحد وهذا المعنى
مجموع في قولنا الواحد هو الشيء والمحافظة في حدود الكلام على المعاني
أولى من تتبع اللغات ولو عرضنا اصطلاحات المتكلمين على اللغات
لما كانت تعم الاستقريب ومما حمله على نفسه أن قال العرب تسمي الإنسان
واحدا وإن كان ذا تركيب من أشياء فأشياء أن الاتحاد لا يستعمل في التشبيه
وهذا واضح الاندفاع فإن أهل اللسان من حيث تجوزوا سموا الشخص
إنسانا واحدا ويجوزون فيسمونه شيئا واحدا وإن رد الأمر معهم إلى الحقيقة
وقرر لهم انقسام الإنسان وتجزيه قالوا هو أشياء وأجزاء موجودات
فأشياء أنه لا اندفاع للسؤال والذي ذكره القاضي في إثبات ما أثبته
يبديه وما اعترضنا عليه جاء من عبارات تكثر دفعه وذلك أن
أهل التحقيق قالوا لا يمتنع من شرط الحد من وصف يفرد في المعقول سوى
أحدهما دون الثاني فأما إذا انطوى الحد على النعت لتعيين بلا ريب لا
يعقل سوى أحدهما دون الثاني فلا منع في التحديد على هذا الوجه والقول
في ذلك مستقصى في العلل إن شاء الله فقد خرج من مجموع ما قلناه أن
الشيء الذي امتنع عنه الانقسام هو الذي يطلق فيه أنه واحد وكونه
ممتنع انقسام عنه بلا زمان وهذا نحو قولنا المثلين إنهما
الشيئان أو الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر فلم يقدح في الحد

التعرض للتشبيه والغيرية مع التعرض لسد أحد الشيئين مسد الآخر
ولا معنى لبسط القول في ذلك فإنه مما يأتي إن شاء الله وقد ذكر القاضي
طرقا أخرى ووافقه عليها الأستاذ أبو بكر وذلك أنهما قالا إذا سئلنا
عن الواحد قلنا للسائل هذه الصيغة التي صدرت منك مترددة بين ٢٠٥
معان فقد يطلق الواحد ويراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده كما قلناه
وقد يطلق والمراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد فيقال
فلان واحد عصره والمراد به الانفراد بصفات لا يشارك فيها وقد
يطلق الواحد ويراد أنه لا ملجأ ولا ملاذ سواه وهذه المعاني الثلاثة
متحققة في صفة الله فهو المتوحد في ذاته المتقدس عن الانقسام والتجزي
وهو الواحد على أنه لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا وهو الواحد على أنه
الملجأ في دفع الضر والبلوى ولا ملجأ سواه ولا ملاذ في ابتغاء النفع وروم

دفع الضر إلا إياه ولا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حرم ركنا من هذه
الأركان الثلاثة فأما نفي التشبيه فقد قدمنا فيه صدرا من الكلام وسنعقد
لتفصيل القول فيه عند إقامة الدلالة على نفي التجسيم وأما تفويض الأمور
إلى الله على التحقيق فلا يستقيم إلا مع القول بأنه لا خالق إلا الله ومع المصير
إلى أن الكائنات الحادثات كلها منسوبة إلى الله وسيأتي ذلك فهذا ما ذكره
أهل الحق في الواحد ومعناه وذهبت المجسمة إلى أن المعنى باتحاد الباري
أنه فاعل حد يروم التغير والاتحاد باتفاق الانقسام لما اعتقدوا
كون الباري تعالى متصورا مركبا تعالى الله عن قولهم والرد عليهم يذكر
من بعد وذهبت الفلاسفة إلى أن الواحد هو الشيء الذي ليس بكثير ولا كثرة
وهذه العبارة تعارض ما قدمناه من العبارات فإنهم يعبرون بالكثرة

عن العدد وما لكمو عن المتعدد ويعبر وا عن المساحة بالعظم
فرجع قولهم الى نفي العدد والانقسام وربما نفى الحدود المنطقية
على اصول الاسلاميين والذي يأباه من ذلك ما فيه الايهام والاستبهام
والغرض من ذكر الحد التوصل الى الكشف والبيان والواحد اقرب ٢٠٦
الى الافهام من قول القائل ليس بكثير ولا كثرة وذهب عباد بن سليمان
الصيمري والصالحي من المعتزلة الى ان معنى الواحد في صفات الله انه
الممدوح بان لا اله الا هو وهذا الذي ذكراه ليس من الحدود
في شيء اذ الاستبهام باق بعد ذكر ذلك كما كان قبله ولقائل ان يقول
الرب تعالى اذا مدحه خلقه او مدح نفسه بصفة من الصفات فلا بد
ان يكون تلك الصفة معلومة فاذا قال عباد والصالحي الواحد هو
الذي وصف الرب به كان مدحا فقد لا بما وجه المدح له فاوضحا
معناه ليتبين انه من صفات المدح ام ليس منها ولو ساغ سلوك هذه
الطريقة لساغ التمسك بها في جملة صفات الله تعالى اذا قيل
واحد حقيقته لو به عالما قادرا حيا فما جرى في جميع ذلك ما ذكراه
وما يوضح الرد عليهما انهما فسرا الوحدانية الى قول المادحين فلزمهما
على طرد ذلك نفي الوحدانية في الازل من حيث انتفت الاقوال ومن اصلهما
القول بحدث كلام الله فلم يكن في الازل كلام لمتكلم فان كان
ما الزماه خارجا عن الدين وان استقام الزامه لصاحبها وما يؤثر عن
بعض المعتزلة في حقيقة الوحدانية انه قال الواحد هو الذي لا يقال
فيه مع شيء اخر شيئان وهذا مستبشع مردود بما لا يفاق الامة فان الرب
سبحانه والعالم واذا اضيف بلونه شيئا فلا يجوز ان يقال انه احد الاشيا

او بشيء من الاشيا فان لا يبقى عن التجنيس والتمثيل ولم يرد بذلك
اطلاق في الشرع وهو مع ذلك باطل على شرط الحدود فان شرط
الحد قصره على المحدود وحصره في المقصود واما تعليقه بعبارة مع
الاشتراك في بعض المقصود فغير سديد والذي ذكرناه يمنعه المباينة ٢٠٧
فصل فان قال قائل اذا اصل في النفي انه واحد فهذا من صفات النفس ام
من صفات المعاني قلنا كون الواحد واحدا لا يرجع الى معنى زائد على ذاته
فانه لو كان واحدا بمعنى لكان ذلك المعنى واحد المعنى ايضا ويقضي ذلك
الى اثبات ما لا نهاية له من المعاني وقد حكى القاضي عن بعض اصحاب الاثبات
ان الرب تعالى واحد بالوحدانية والوحدانية صفة زائدة على الذات
وهذا لا يؤثر عن احد من ائمتنا وهو من شاذ المقالات فاذا وضح ان
كون الشيء واحدا لا يرجع الى معنى زائد على ذاته فقد اختلف بعد
ذلك اهل الكلام فصار بعضهم الى ان كون الشيء واحدا يرجع الى
صفة نفي وكان المقصود منه نفي ما عدا الموجود الفرد
والقاضي ربما يميل الى ذلك في بعض اجوبته والاظهر من كلامه ان الاتحاد
صفة اثبات ثم هي صفة نفس على هذه الطريقة فان كل صفة
من صفات الاثبات يرجع الى الذات دون معنى زائد عليها فهي صفة
نفس عندنا وقد قدمنا في ذلك قولا مقنعا وذهب الجبائي ومتبعوه
الى ان كون الشيء واحدا صفة نفي ليس للنفس ولا المعنى وهذا بناء على
ما سبق من اصله وهو انه قال صفة النفس ما يجب بالاشتراك فيه التماثل
ثم لما ذكر القاضي ان الاتحاد من صفات الاثبات رد دوله في تصحيح
تفاصيله لصفة نفسية ثم اسند جوابه على قطع العلقة وكل ما تعلق

٢٠٨

بالعلة والمعلول فموضع اسقاطه الصفات وما ينبغي ان يحيط علمك به
انما اذا اصرفنا الايجاد الى النفي ولا السوغ بعلله اصلا اذا النفي لا علة له
وقالوا انما المتكلم يورد هذا السؤال بعلل صفات الاثبات **فصل** فان قال
قائل يجوز اطلاق القول بان الله تعالى متعدد مع غيره كما يعد جملة الاحاد
ونداء بعدها ذكر بعضها مع بعض وربما يجوز هذا السؤال في
صفات الباري سبحانه وتعالى ويقولون ايجوز ان صفات الباري متعددة
ام يأبون ذلك وسبيل الجواب عن السؤال الاول ان رام السائل بالعد
ان يذكر الله مع غيره فهذا ممتنع فيه وان رام به تجنيسا وتمثيلا
مفضيا الى انه يجانس المعدودات فهو مستحيل لما قدمناه من نفي التشبيه
فهذا سبيل الجواب عن المعنى وان وقع السؤال عن جواز اطلاق اللفظ
فقد صار معظم الاصحاب الى منع اطلاقه من حيث لم يرد في ذلك اذن
صريح واطلاق الالفاظ في الذات والصفات موقوف على اطلاق الشرع
وردد القاضي جوابه في الهداية فقال مرة لم يرد في ذلك اطلاق ولم يرد
فيه انه ممنوع ومن اصل القاضي ان المنع يتوقف على الشرع كما يتوقف التجويز
عليه وكل ما لم يرد فيه منع ولا اذن منهما لم يتكلم فيه بحظر ولا اباحة
ويتسلط القول في ذلك في الصفات ان شاء الله واما الذي ذكروه في
الصفات فقد روي عن عبد الله بن سعيد انه قال الله تعالى واحد بصفاته
وامتنع عن اطلاق القول بان الصفات متعددة وقال الاستاذ ابو اسحق لم
يرد عبد الله ايجاد وجود الذات والصفات فان ذلك لا يستقيم على
اصلنا اذ هما نفي الصفات كما صار اليه المعتزلة والثاني اثبات الصفات
والذات مع المصير الى اتحادهما بالوجود وهذا الفن مذهب النصارى

٢٠٩

في الاب والابن والروح وانما اراد ابن سعيد بان الله تعالى واحد
في الالهية ولا تتعدد الالهية بتعدد الصفات فالاله واحد وهو موصوف
بصفات الالهية فهو واحد وحكى كلامه ويجوز حمل كلامه على الامتناع
من لفظ العدد والذي يوضح ذلك انه نص في كتبه في غير موضع على ان الصفات
ليست موجودات ولا يظن به ايجاد وجود الذات والصفات قال القاضي انا
وان امتنعت من اطلاق القول بان الله تعالى متعدد مع غيره فلا امتنع من
اطلاق القول بان صفاته متعددة وهي ثابتة ان لم يثبت اليدين والعين والوجه
صفات فلا امتناع من عدها هذا ما ارتضاه وهو الاصح فاعلموه وفي
الامتناع عنه من الايهام ما ليس في النطق به فافهموه **فصل** فان قال قائل
قد ذكرتم حقيقة الواحد ومعناه فما التوحيد وما المعنى فليعلم ان التوحيد
لفظة مشتركة فقد يراد بها فصل شيء من شيء وافراده عنه بعد انضمامه
اليه فيقال للمفرق بين جوهرين قد وحد كل واحد منهما وقد يراد
بالتوحيد الاثبات بالفعل الواحد على التوحد وقد يراد بالتوحيد اعتقاد
الوحدانية وهو مراد المتكلم باطلاق هذه اللفظة وقد يريدون
بها الاخبار عن التوحيد قولا مع عدم الاطلاع على اعتقاد القائل وكل
ما ذكرناه تحرير للعبارات وتمهيد للمقدمات والغرض من باب التوحيد
اقامة الدلالة على وحدانية الاله وانه لا اله سواه ونحن الان نخوض في المقصود
ونعم الدلالة على الوحدانية ونوضح اتساقها على اصول اهل الحق
واطرادها على مذاهب مخالفيهم **القول في الدلالة على الوحدانية**
اعلموا وفقكم الله ان الائمة سلكوا طرقا متعددة في الدلالة على اثبات
الوحدانية وسنأتي على جميعها ان شاء الله ونوضح المستدل منها والمدخول

والوجه جرى الرسم بتقديمه دليل التمانع ونحن نحرره ان شاء الله ونوضح
بالادلة اصوله ونقرر استقامته على اصول اهل الحق و[illegible]
على اصول اهل التعليم فاما وجه التحرير فهو ان نقول لو اثبتنا الهين قديمين
حيين قادرين واراد احدهما حركة جوهر في وقت معين واراد الثاني ٢١٠
سكونه في ذلك الوقت وقصد كل واحد منهما الى تنفيذ مراده فلا يخلو
اما ان يقدر حصول المرادين واما ان يقدر انتفاؤهما واما ان يقدر حصول
احدهما وانتفا الاخر فان قدر حصول المرادين كان ذلك محالا ولزم من
تقديره تجويز اجتماع الضدين وان قدر انتفا المرادين كان ذلك محالا
لاستحالة عرو الجوهر القابل للحركة والسكون عنهما وقد قررنا في
صدر الكتاب استحالة ذلك على انه لو قدر امتناع المرادين لادى ذلك على
تعجيز كل واحد من القديمين وخروجهما من الالهية وان قدر نفوذ مراد احدهما
دون الثاني فالذي نفذ مراده الغالب والذي لم ينفذ مراده مع قصده
تنفيذه هو الممنوع الضعيف المقهور والممنوع المغلوب بالنقص لا يستوجب صفة
الالهية فهذا اساس التحرير في الدلالة ولكن الغرض منها لا يتضح على البسط
والتقرير الا بتقديم اصول وتقريرها ونحن ان شاء الله نذكر اصول هذه
الدلالة اصلا اصلا ان شاء الله فمن اصولها ان نعلم انا لو قدرنا قديمين قادرين
مريدين فيجوز تقدير اختلافهما في الارادة ولو طالبنا مطالب فقال لم
على من زعم ان القديمين يمتنع تصور اختلافهما ويصير الى استحالة اختلاف
ارادتي القديمين ويقول يجب ان يريد كل واحد منهما ما يريده الاخر
حتما واجبا فالجواب عن ذلك ان نقول اذا انفرد كل واحد منهما بارادته
معلوم ان ارادة كل واحد منهما صالحة لكل مراد مجوز كونه

تقديره ولو قدرنا انفراد احدهما لصحت منه ارادة حركة الجوهر
المقدر ولو انفرد الثاني لصحت منه ارادة تسكين الجوهر المخصوص
في الوقت المعين وهذا مما لا سبيل الى دفعه مع تقدير انفراد كل
٢١٠ واحد منهما فاذا قدر اجتماعهما فالذي يصح من كل واحد منهما ارادته
لو قدر منفردا فلا يخلو اما ان يجوز تقدير ارادته مع تقدير الاجتماع
واما ان لا يجوز ذلك مع الاجتماع وان جاز تقديره مع تقدير الانفراد
فان زعم المطالب ان ما يقدر في الانفراد يجوز ان يقدر في الاجتماع
فقد سلم هذا الفصل واستبان تجويز ارادة احدهما الحركة وارادة الاخر
السكون في الوقت الواحد من حيث جاز ذلك من كل واحد منهما لو قدر
منفردا ولو قال المطالب يمتنع عند تقدير الاجتماع ما يجوز عند تقدير
الانفراد قلنا هذا محال من اوجه اقربها ان احدهما اذا اراد تحريك
جوهر في وقت معين مخصوص فقد فلم يمتنع على الثاني ارادة التسكين
في هذا الوقت فقال لكم لا يخلو هذا الامتناع اما ان يتعلق به
تحقق نفس احد القديمين او لارادته او لصفة اخرى من صفاته وباطل
ان يقال الممتنع على احد القديمين وجه من الارادة لنفس القديم الاخر فان
نفس القديم الاخر لا تقلب ارادة القديم الثاني وقد كانت ارادته مع تقدير
الانفراد صالحة للوجه الذي فيه الكلام وانما صلحت له وصح ذلك الوجه
منها لنفس الارادة ووجودها واستحال خروجها عن حقيقتها وقضية
صفتها في الوجوب والصحة بسبب نفس القديم الاخر وانما وجب ان
صحة تعلق الارادة بالوجه المخصوص راجع الى نفس الارادة ونفسها
ثابتة ولا يجوز تقدير ثبوت النفس مع انتفاء صفات النفس فان قيل

على الحقائق ولو جاز ذلك في صفة واحدة من صفات الارادة جاز
ذلك في سائرها حتى يقال ليس احد القديمين يسلب جميع صفات ارادة
القديم الثاني مع ثبوت نفس الارادة وهذا ابلغ من الجهالات ويوضحه
تحقيق ما نعرف ذلك ان احكام النفس المتلقاة من المعاني الغائبة بها ٢١٢
انما تعتبر بطلان الاحكام بنفس الموصوف وما لا يختص به لا يوجب حكما
ولهذا امتنع ان يصير الشيء بكونه عالما بالعلم يقوم بغيره من حيث لم يختص
ذلك العلم به على ما سنقرر ذلك في الصفات ان شاء الله تعالى فاذا وضح
ذلك بنينا عليه ما نروم فقلنا ليس احد القديمين لا يختص بنفس الثاني
احكاما من تمام ما استحال ان يوجب له حكما معنويا وهو كونه مريدا
لمراد معين مخصوص والذي يحقق ذلك ان الذوات الغائبة بانفسها لا توجب
بعضها لبعض من حيث لم تعد بعضها بعضا ولهذا استحال ان توجب
جوهر حكما لجوهر من حيث لا يوجد احدهما قائما بالثاني ووضوح ذلك يغني
عن الاطناب فيه فهذا لو قال الخصم ان احد القديمين يمنع الآخر عن وجود
الارادة بنفسه ولو قال انه يمنعه بارادته لكان الكلام في ذلك كالكلام
فيما سبق فان ارادة احد القديمين قائمة به اختصاصا ما يستحيل ان تؤثر في
الذات التي لم تقم بها كما يستحيل ان يكون مريدا بارادة تقوم بغيره وكذلك
يستحيل ان يكتسب الذات حكم ارادة تقوم بغيره وبطل ذلك ايضا لما
قدمناه من ان صحة ما ادعيتموه راجع الى نفس الارادة ويستحيل
خروج الشيء عن صفة نفسه والارادة متعلق لغيره تعلق قيام والذي يوضح
ذلك انه لو جاز تناقض حكمي ارادتين مع قيامهما بمحلين لجاز تضادهما
على المحل فاذا امتنع التضاد لتعدد المحلين امتنع تناقض الحكمين بمثل ذلك

والذي يعتمد مما قلناه ان الارادة انما تؤثر في الحدوث فما يستعين في احكام
الارادة ان شاء الله عز وجل فاما ما يستقيم مع ذلك تأثير احدى الارادتين في
نقيض الارادة الاخرى مع قدمهما فاستبان بذلك قطع القول بان الاجتماع
لا يؤثر في نقيض الارادة وان قال الخصم انما امتنع ما قلتموه لصفة ٢١٢
اخرى من صفات احدى القديمين دون الآخر كان الرد عليه كما قلناه حرفا حرفا
قال الاستاذ ابو اسحق ما وجه الدليل في التوحيد سؤال الآخر لو
قدر تسليمه لازداد حجاج اهل الحق وضوحا ووجه تقرير ذلك في
هذا السؤال ان الذي يحاذره في اثبات القديمين تمانع في الفعلين فاذا
ادعى الخصم امتناع نقيضه من قضايا الارادة لولا الاجتماع لما امتنع فهذا
اعظم ما نبغيه فان المنع من نقيضه الصفة القديمة اعظم من المنع من نقيض
الافعال فان قال قائل هذا الذي قدمتموه يبطل عليكم وذلك ان الجوهرين
اذا تماسا فيبلغ كل واحد منهما حكم التماس عند الاجتماع مع مصيرهم الى ان
الجوهر انما تماس بما تماسه لقيام المماسة به لا لقيام المماسة بالثاني مع
ذلك الحدود لتقدير قيام المماسة بالجوهر الفرد فقد وضح ما يعد حكم
الاجتماع حكم الانفراد مع انه لا يستحيل عند الاجتماع الا لقيام المعنى
بذات الجوهر على الاختصاص وهذا الذي ذكروه مردود من وجهين
احدهما انا نعلم ببديهة العقل استحالة ثبوت المماسة من احد الطرفين
ونعلم اضطرارا ان ما ماس شيئا فقد ماسه ذلك الشيء وليس كذلك المريدان
المتصفان بارادتين فانه ليس من ضرورة ارادة احدهما الشيء ان يريد الثاني
ذلك الشيء فقد وضح الفرق بين المسلكين فبطل ان نخوض في تحقيق النظر
وانما ذلك لمعنى وهو ان الشيء المتعلق بغيره انما يرتبط بمتعلقه واذا

واذا اراد احد القديمين مرادا فانما يتعلق ارادته بمراده لا بالمريد الثاني
والتماس يتعلق بالمتماسين ثم نقول لم يكونا امرا معنويا وانما تشبثتم
بنعت وذلك ان اهل التحقيق قالوا اذا تماس الجوهران فقد قام بكل واحد
٢١٤ منهما كون يخصصه بحيزه وليس لواحد منهما حكم من كون الثاني فلو عدم احد
الجوهرين واستقر الثاني في حيزه وتتابعت عليه الاكوان حالا على حال
فالكون الذي طرا عليه بعد عدم المماسة مثل الكون الذي قام به عند
التماس فقد قام به عند الانفراد ما قام به عند الاجتماع بيد انه لا يسمى
مماسة فوضح بذلك رجوع ما الزموه الى التسمية وفي الفصل تعاما يتشاجر
فيها مع المعتزلة فسنذكرها عند ذكرنا مطاعننا عليهم ومطاعنهم

فهذا احد الاصول **والاصل الثاني** ان تعلموا انما نمنعه من التمانع
انما يستقيم عند فرض الكلام في المحل الواحد اذ عرضنا تصوير منع احدهما
الثاني مع اتحاد المحل فانه اذا اتصل في المحل الواحد تعود المرادين للضدين
المعلوم بطلانه ضرورة واستحال انتفا المرادين للعلم باستحالة خلو المحل
عن الضدين لم يستقم بعد ذلك الا منع احدهما الثاني ولو فرضنا الكلام في محلين
لعله فهذا المراد ان لم يستحاله ولم يؤد ذلك الى ما بني عليه الاصلان **فان قال قايل**
هذا الذي قلتموه يصح عن انه ما كان على موجب اصلكم وذلك انكم قلتم لا
تتعلق قدرة القادر المحدث الا بفعل في محل قدرته ولهذا نفيتم التولد ونحن
نعلم ان القادرين المحدثين قد يتمانعان وقد يمنع احدهما الثاني بان يقف
في جهة مخصوصة ويكون وقوفه فيها مانعا لصاحبه من التحرك في تلك
الجهة فقد تصور التمانع مع انهما لا يجتمعان على فعل مقدورين لهما
في محل واحد قلنا لا تمانع الا في المحل الواحد ولذلك قال المشا

لا يتصور التمانع بين المحدثين ولا يتصور بين احدهما منع الثاني فهذا وجه جواب
الذي ادعاه السائل ممنوع عندنا واما الذي مثل به من وقوف الواقف في الجهة
ومنعه صاحبه من الحركة فيها فساقط فان القدرة عندنا تقارن
المقدور ولا قدرة للذي لا يتحرك في تلك الجهة على الحركة ولو خلق الله ٢١٥
له القدرة لحلول الحركة معها فوضح اندفاع السوال واستقصاؤه
يتشعب بالتولد **الاصل الثالث** من اصول الدلالة ان تعلم انما رمناه من
تقدير التمانع يتوقف تجويزه على تصوير تناقض الارادتين القائمتين بالمريدين
ولا يتعلق تقدير التمانع دون ذلك وبيانه انا لو تصورنا من احد القديمين
تحريك جسم ولم يتصور من الثاني القصد الى تسكينه في وقت تحريكه لما كان
ممنوعا فان احدهما اذا اراد التحريك والثاني وافقه فيما اراده ولم يرده
ولم يكرهه او ذهل عنه ولم يحاول الحركة ولا ضدها فلا يسمى ممنوعا
وانما الممنوع من يروم الشيء ويقصده فيصد عن مراده ويحال بينه وبين مقصوده
وهذا واضح لا خفاء به ولاجل ذلك لا يسمى الميت والجماد ممنوعا من
حيث لم يتحقق منه قصد وصد وهم بالشيء ورد وهذا واضح في جنبة
الممنوع وقد قال الائمة رضي الله عنهم كما يتوقف صفة الممنوع على ارادته
فكذلك يتوقف صفة المانع على ارادته اذ المنع يتعلق بمانع وممنوع
فاذا انتفى احد طرفيه ارادة انتفى الثاني وهذا قول القاضي في الهداية
لو قلت صفة الممنوع انما تفتقر الى مجرد ارادته مع امتناع مراده ولا تفتقر
الى كون فاعل المنع مريدا للمنع لاستقام مستقيم والصحيح ما قاله وهو
واضح عند التامل وليس الغرض بهذا الاصل التشبث باطلاق اللفظ
في جنبة المانع وانما المعنى المقصود والغرض المتبوع التعرض لحاجة

الممنوع فان ضعفه انما يتبين بان يريد شيئا او يقصد قصدا ولو لا
ارادته لما استبان ضعفه فاجمعوا ترشدوا **الاصل الرابع** من اصل
الدلالة ان تعلموا ان الغرض من التمانع وتقديره يتوقف على تقدير كل واحد
من القدمين مختصا بحكم الارادة بحيث على وجه يصح الاختصاص به ٢١٦
ومن امتنع عليه ذلك لم يستقم له فصل التمانع واتضاح ذلك انا لو قدرنا
قديمين لقدرنا كل واحد منهما مريدا بارادة قديمة قائمة بذاته على
الاختصاص فيصح لذلك اختلافهما في الارادة ونرجع على محنة الخلاف
التمانع والمعتزلة افترقت مذاهبها في الارادة ولا نبنيه على مذهب من
مذاهبهم ما رمناه وذلك ان الاكثرين منهم صاروا الى ان الله تعالى مريد
بارادة حادثة ثم لما قيل لم يستقم قيام الحوادث بذات الرب زعموا انها
ليست ارادة حادثة لا في محل ثم الزموا بعد ذلك ان يصرفوا حكم تلك الارادة
الى كل مريد من حيث لا اختصاص لها بذات من الذوات فكانوا لو امر ذلك انفصالا
وقالوا بحصر حكم الارادة التي في غير محل بموجود قائم بنفسه في غير جهة
ويقضي ذلك علمهم بالفنا فانهم زعموا ان فنا الجواهر معنى يخلقه الله تعالى
لا في محل فيعدم الجواهر وقالوا ان يقولوا بحصر معنى الفنا بموجود في غير
جهة وهذا يجرهم الى القول بعدم القدم وسنبسط القول في ذلك في
باب الفنا والبقا على انا نعود الى غرضنا من التمانع ونقول لو قدرنا قديمين
لا اختصاص لواحد منهما والارادة لا في محل فينبغي ان يكونا جميعا مريدين بها
من حيث لا اختصاص لها بواحد منهما فان راموا عن ذلك انفصالا وقالوا يختص
بالاتفاق بالارادة فاعلها كان ذلك باطلا فان المريد لو اتصف بحكم
الارادة لفعله لها لوجب ان يكون الرب مريدا بالارادة التي يفعلها

في محل والذي يوضح ذلك ان ذكرته من كلما المانرح الى صفات الافعال
على اصول المعتزلة فالوا على طردها لا يفعل الله كلاما الا وهو متكلم
٢١٧ به فهذا مذهب البصريين واما البغداديون من المعتزلة فقد ازروا على اخوانهم
فانكروا الارادة جملة وقالوا اذا ذكرت الارادة في فعل الله فهي
عين فعله واذا ذكرت في افعال العباد فهي امر الله بها فلا مطمع لهم لاب
في دلالة التمانع المبنية على القصد والرد وما استدل احد من البغداديين
بدلالة التمانع وانما توصلوا على زعمهم الى التوحيد بطرق ذكروها وسنذكرها
وبعضها ان شا الله عز وجل **الاصل الخامس** ان تعلموا انا اذا قدرنا
قديمين فلا يثبت لواحد منهما قدرة توجب مقدورها لا محالة وهذا لا يصير
الى ان ارادة كل واحد منهما توجب وجود المراد على حسب تعلقها
بالمراد وذلك انا لو سلكنا هذه الطريقة وصرنا الى ان مقدور كل واحد
منهما يجب وجوده فلا نسلم طرد دلالة التمانع مع ذلك وذلك انا اذا
قلنا تحريك الجسم مقدور لاحدهما وتسكينه مقدور للثاني واحدهما
مريد التحريك والثاني يريد التسكين فلو قلنا بوجوب وجود مرادهما لما كان
ذلك تمانعا بل يجوز الاجتماع الضدين وهو مستحيل لا تمانع فيه ولكن لو
سلكنا هذا المسلك كان ذلك حيدا عما عهد دليل التمانع وتثبيتا بطريقة
اخرى في الدلالة وانما غرضنا من التكلم في دلالة التمانع من ابتنائها على الدلالة
المنصوص عليها في كتاب الله فخرج مما قلناه انا اذا قدرنا قديمين وسلكنا
طريقة التمانع لم يغنا القطع بان كل ارادة لكل قديم لا توجب مرادها
وليس المعنى بما نطلقه في هذا الكلام من الايجاب ايجاب العلة معلولها
وانما المراد بما تدل عليه ثبوت وجود المراد لا محالة **فان قال قايل** هذا

يستقيم ما ذكرتموه على أصلكم ومصيركم إلى أن الإله لا يريد كون أشياء
إلا أن يكون كما يريد، وزعمهم أنه يجب وجود مراده على قصده؛ لأنه ولكن
يستقيم مع ذلك المصير إلى أن الإرادة لا تستلزم وجود المراد، ولما ٢١٨
هذه زلة من التأمل وتحريف منه للمذهب، وذلك أنا نقول: إنما يجب وجود إرادة
الإله لوجوب الحادثة، ولو قدرنا قديمين لم يجب وجود إرادة كل واحد منهما، بل
يلزم وجود إرادة أحدهما وقصور الثاني عن موجب الإرادة، فالتسوية تدل على
قصور أحد القديمين لا محالة، ولا تتصور مع اعتقاد القديمين اعتقاد وجود
مراديهما. **فإن قال قائل** فمن أصلكم أن القادر لا يجوز أن يكون ممنوعًا عن مقدوره
وأفضى غرضكم في هذا الأصل أن تساوي قدرة واحد منهما لا توجب تعذر مقدورها
حتى إذا سلم ذلك يستقيم عليه تصور منع أحد القادرين عن مقدوره، ويلزم
من ذلك على زعمكم ثبوت نفي الممنوع وضعفه، وقد تبين أنا لا نحكم بكون القادر
ممنوعًا. فالجواب عن ذلك أن نقول: يمتنع عندنا تحقق قادر ممنوع عن مقدوره بناء
على أصلنا في وجوب مقارنة المقدور بالقدرة الحادثة للقدرة، فلو أثبتنا قادرًا
شاهدًا على التمنع عن مقدوره لزمنا تجويز تقدم القدرة الحادثة على مقدورها
ولو قدرنا قديمًا قادرًا لم يستحل المنع عن مقدوره تارة ولا المنع عنه أخرى
إذ لا يجب مقارنة مقدور القديم قدرته، بل يجب تقدم القدرة على المقدور
حتى قال القاضي: لو كنا من القائلين ببقاء الأعراض ولم نمنع بقاء القدرة الحادثة
لجوزنا على ذلك تقدم القدرة على المقدور، ولم نمنع أن يكون المستدرك
على هيئة القاعد بين قادرًا على القيام ممنوعًا منه، فافهموا ذلك.
الأصل السادس أن الذي قدرناه من القديمين من المنع أو تحقق لزال
وجود المنع على ضعف الممنوع، ولو لم نلتزم ما قلناه ولكن جاز وقوعه

١١٥

لذلك جواز وقوعه على مثل ما يدل عليه نفس وقوعه من ضعف من
يقدر ممنوعًا، والذي يوضح ذلك أن قيام الحوادث لما دل على حدث الذات
٢١٩ التي قامت بها الحوادث ثم ما يدل تجويز القيام على ما يدل عليه نفس القيام لو
تحقق، وصار إلى أن الحوادث قامت بذات الرب يلزمه من دلالة الحدث
ما يلزم الذي يقول إنها لم تقم به ويجوز قيامها به، وكذلك القول في جملة ما
يستحيل على الإله فتجويزها كتحقيقها، فإنه لما استحال كونه عاجزًا جاهلًا
متناهيًا فقبل (؟) واتصاف الإله بهذه الصفات تجويزها عليه وإن لم نصفه بها
ثبوتًا وتحقيقًا، والذي يكشف الغطاء في ذلك أن الإله لما استحال أن يكون ممنوعًا
مصدودًا عن مراده تحقيقًا استحال أن يكون ذلك جائزًا فيه، ولو أثبتنا
قدرة على المنع لزم كون المنع مقدورًا إذ لا تتعلق القدرة إلا بالجائز، وغرضنا
في تمهيد هذا الأصل دفع سؤال الدافعين، وذلك أنهم قالوا: إنا نذكرون (؟)
على من زعم أنه ليس قديمان، ولأنهما يتفقان في جملة المرادات، ولا يتحقق بينهما
اختلاف يؤدي إلى الاختلاف إلى ما ادعيتموه، وتسلسل الجواب عن ذلك أن نقول
هذا الذي ادعيتموه من اتفاقهما واجب حتى لا يجوز تقدير خلافه أم هو جائز
فإن زعموا أن اتفاقهما واجب ولا يجوز تقدير اختلافهما عقلًا وجبنا بطلان
ذلك في أول أصل من الأصول، وإن زعموا أن اتفاقهما لا يجب بل يستجاز
فيسلك الكلام على هذا ... ذكرناه الآن من أن تجويز المنع في الدلالة
على الضعف كتحقق المنع، وقال القاضي: والذي ذكرناه مستقل بنفسه
مستغن عن الاستشهاد بتقدير منع في الشاهد، وقد ذكر بعض أئمتنا في
ذلك استشهادًا فقال: إذا نظرنا إلى باطش يقوى ذي مرة قوي ونظرنا
إلى نحيف مهين ضعيف عن مثل ذلك رجعنا إلى العقول في قدرنا أنهما تنازعا

وعلمنا ان الذي قدرناه لو كان لا يدل علينا او الضعف مطلقا ثم لا نتوقف
معرفة ذلك على الوقوع بل نعلم دونه فانا نرى بينا شاهدنا قصورا اساور
ارباضها علم ضعف الارنب وقوة الليث وان لم نشاهد لبسا ورهما قال القاضي
في الاستشهاد بذلك نظر على اصول اهل الحق فانهم يمنعون التولد والقول
ويحيلون ان الفعل محدث وارتباط مسببه وبكامل منته فعلا في غير محل
قدرته فلا نتصور بما نعلم من حدث اصلا بل من قدرة الله وحده فمن قدرته
مقدورها وانما نستشهد بهذه الامثلة القائلين بالتولد فلا ينبغي ان نشاهدهم
بما احتجوا به وان اردت تقرير الاستشهاد على قراره فالوجه فيه ان نقول لو
سوغنا طوالي اعتقاد صحة التولد غالطا نعلم مع تقرير هذا الاعتقاد
ما قلناه وهذا واضح لمن تامله **فان قال قائل** هذا الذي ذكرتموه يبطل
عليكم بامرين احدهما انكم قلتم لو ظهرت المعجزة على وفق دعوى الكاذب
لاقتضى ظهورها بطلان وجه دلالتها على صدق الصادق ثم زعمتم
ان الباري سبحانه وتعالى موصوف بالقدرة على اظهار المعجزة على ايدي
الكذابين على رغم طردها فقد منعتم ان تقولوا جواز القدرة على اظهار
المعجزة على ايدي الكذابين يدل على بطلان وجه دلالة المعجزة على صدق
الصادقين بنفس الوقوع جريا على ما قدمتموه من تنزيل جواز وقوع
الشيء منزلة وقوعه والاصل الثاني خلاف المعلوم فانه مقدور
لله تعالى وان كان لا يقع فاذا علم الله تعالى ان السموات لا تنفطر
في وقتنا فقد قلتم ان الله تعالى قادر على تصديعها وتفطيرها وان
علم خلاف ذلك ثم لو وقع خلاف المعلوم لدل على انقلاب العلم جهلا
فجواز وقوعه وكونه مقدورا لا يدل على ذلك بنفس الوقوع **الجواب**

ان نقول اما المعجزة فسيطول تتبع حقائقها ومواقعها وسنستقصي
القول فيها في موضعها ان شاء الله غدا اما بذكر ما يتعين الان لتفصيل عن
السؤال فنقول من ايات الانبياء قلب العصا وفلق البحر واحياء الموتى والتحدي
الخلائق عن معارضة كلامه بمثله وسطه والرب تعالى موصوف
بالقدرة على جميع ذلك عموما وهذه الاجناس من قبيل المقدورات والانبياء
لا يستنكرون قلب العصا مقدورا ولكن لو اتفق ذلك دعوى مدعي لم يكن
ذلك المدعي الا صادقا فان لج السائل وقال ظهور المعجزة على وفق
دعوى الكاذب هل يستحيل قلنا ذلك مستحيل فحلول الخبر على حاله
لا استحالة فيه وقلب العصا على الارادة لا استحالة فيه وهذا كما نقول
حلول السواد في الجوهر مقدور الا له وكذلك حلول ضده والجمع بينهما محال
وان كان كل واحد منهما مقدورا فاستبان بذلك ان ما بذل لو وقع على
ابطال المعجزة لا يجوز وقوعه وقد استبان جواز وقوع الممانع من القدميين فاستبان
انفصالنا عن السؤال والقريب من ذلك نفصله على خلاف المعلوم فنقول المعنى
بقولنا ان خلاف المعلوم مقدور انه من جنس ما يقدر عليه وليس يمتنع
حدوثه لوصف يرجع الى ذاته وجنسه فهو مقدور على هذا المعنى ولو
وقع لكان الله عالما بوقوعه ولا يقدح في تقدير ذلك قطعا كما قال تعالى ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه فاخبر عن تقدير ردهم مع علمه بانهم لا يردون
والمعنى بتسليط القول في هذه المسالة فانهم من دقائق احكام القدر ولكن
الذي ينبغي ان يتفطن له القائل ان القول المحقق وقوع شيء والله تعالى عالم
به جهلا عندنا من المحالات ولو وقع لكان الله عالما به فقولوا على طرد ذلك
ان الممتنع لو وقع لم يدل على الضعف كما قلنا ان ما يقع من المقدورات

على ابطال المعجزة

فالله تعالى عالم بها لا محالة وان قدر غير معلوم لا يجوز ان يقع غير
معلوم مقصود فلذلك نقول لا يجوز ان يقع المنع ولهم على ما قلناه سوال
وهذا اقصى الامكان وقصاراه في القدح وذلك انهم قالوا ان جاز لكم ان تقولوا
خلاف المعلوم مقدور ولا يقع الا معلوم ولو قدر غير معلوم لكان محالا
جاز لنا ان نقول خلاف القديمين ممكن جائز ولكنه لا يقع ولو وقع كان
اتفاقا ولم يكن خلافا وهذا من اهم اسولتهم فاعتنوا بهم الجواب
عنه وسبيله ان نقول اذا فرضنا الكلام في قادر مخترع واحد وقد
قامت عندنا الادلة القاطعة على ان كل ما يقع من افعاله يجب ان يكون
عالما بها فلو قلنا يقع خلاف معلومه غير معلوم له لادى وقوعه على
كونه معلوما لمخترعه وهو غير معلوم له فيجتمع فيه صفتان
متناقضتان ويلزم ان يكون معلوما غير معلوم للقادر الواحد وهذه
غاية التناقض فاحلنا لذلك وقوع شيء غير معلوم لمخترعه والذات ذات
واحدة واذا فرضنا الكلام في قديمين فلا يجب لاحدهما علم مراد
الثاني فانهما ذاتان قديمتان فلا يجب لاحدهما علم مراد الثاني فلو قدرناهما ذاتين
مريدين فاذا قدرنا ذاتين ولا يثبت التناقض بين ذاتين فلا يستحيل ان يقع مراد احدهما
مكروها للآخر فلا يستحيل ان يقع مراد احدهما مكروها له بعينه كما يستحيل
ان يقع الشيء معلوما له غير معلوم له فلا يستقيم لهم في القديمين المقدرين
ما قلناه في القديم الواحد من التناقض فان عادوا ومنعوا اختلاف القديمين
في قضية ارادتيهما وجوبا نقلنا الكلام الى الاصل الاول على ما سبق ووضح
الاصل السابع من اصل دلالة التمانع ان نعلم ان التمانع يرجع الى الافعال
المتضادة دون ذاتي القديمين وصفاتهما وايضاح ذلك انا اذا قدرنا

احدهما ممنوعا عن نقيض ما يريده لم يخل اما ان يكون ممنوعا بذات الثاني او بصفة
ذاته وباطل ان يكون ممنوعا بذات الثاني فان ذات احد القديمين لا تؤثر في ذات الثاني
ولا بغير صفته في وجوده ولا يجوز ان يختص احدى الذاتين بالاخرى ولو كانت
ذات احدهما مانعة للآخر من فعاله لكانت ذاته مانعة لنفسه من فعل نفسه فان الذاتين
مستويتان في القدم وصفات النفس والذي يوضح ذلك انا نعلم ان العقل
ان احدهما لو وافق الثاني على مراده ولم يمنعه منه لنفذ مراده والذات
ذات في الحالين فلو وقع المنع بها لوقع مع الموافقة والمخالفة والذي
يحقق ذلك بيننا هذا انه لا يقدر القول بالتولد والتسوية اعتقادا ان من يضطر
الى ايد قوي ويحف ضعيف واعتقدوا ان القوي يمنع الضعيف من تحريك يده
لو ضغطها وربطها فلا يقع المنع بمجرد ذات القوي حتى يقصد المنع ويمنع
فوضح ان المنع لا يرجع الى ذات القديم ويحصل بذلك نعلم ان المنع لا يرجع الى
ارادة احد القديمين ما لم يفعل منعا فان ارادة احدهما صفة مختصة بذاته لا
توجب للثاني حكما كما لا توجب ذاته لذاته حكما والذي يوضح ذلك ان الايد لو
اراد ضغط الضعيف وضعف من المشي لم يمنع على الضعيف المشي بنفس ارادة
القوي بل ان فعل ضغطا كان ذلك منعا جسديا على القول بالتولد والتسوية
الى اعتقاده فاستبان ان المنع لا يتحقق بالذاتين ولا بصفاتهما وانما يتحقق
المنع بالفعل فاذا فعل احد القديمين حركة في جوهر فانه الحركة منعا للآخر
من فعل السكون في وقت الحركة فرجع التمانع الى الفعل والفعلان المتمانعان
هما الضدان المتناقضان ومما يوضح ذلك ويكشفه انا لو حققنا تمانعا بين
بين الذاتين من غير فعل لرجع القول في التمانع الى العدم المحض اذ لم يوجد
من واحد منهما فعل ولا يتحقق ممانعة العدم العدم ولا ممانعة العدم الوجود

ان العدم نفي محض لا اختصاص له ولا ابدال فالحصر الممتنع في الفعل الموجود
فاذا احطت بهذه المقدمة علما فاعلم بعدها انه لا يتصور على اصولنا وجود
المنع من كل واحد من القادرين حتى يكون ممتنعا بغير مانع وصحان المتعلقين هما القادران
ولا يتصور وجود الضدين فيتصور تمانع القادرين بل يتصور من احدهما منع الاخر
فاما ان يتصور من كل واحد منهما منع الاخر فمحال اذ يلزم منه اجتماع الضدين كم
لو اجتمعا بطل التمانع اذ تعذر مراد كل واحد منهما فلم يستفد القائل بتصور
القادرين تمانعا الا تجويز اجتماع الضدين مع ابطال التمانع من اساسه فهي دوم تمانعهما ابطال
تمانعهما وليس كذلك لو جوزنا منع احدهما الثاني ولو وجدت ائمة المعتزلة اعتنائهم
في هذا الفصل وزعمت ان التمانع الحقيقي يتصور عندنا وفرضوا ذلك في جسم
من حادثين مستويين في القدرة والقوة فاذا اجتذباه ووقف الجسم ولم يتحرك ولم
يتحرك في جهة احدهما اذ قد فعل كل واحد منهما اعتمادا يوازي فعله
الاخر فلما تماثل الاعتمادان لم يتحرك الجسم ودل على ان ما هو مقدور كل واحد
منهما قالوا ولو قدرنا قادرين تصورنا بينهما مثل ذلك ثم ليس في تصوير تمانع
القادرين بالاعتمادين ابطال الدلالة على ان ما هو مقدور كل واحد منهما قالوا فقد
استقام لنا التمانع ولم يستقم لكم **الجواب** عن ذلك من اوجه احدها ان نقول
نبني على ذلك على القول بالتولد ولم يثبت عوزهم فيسوا ما بني عليه اثبتوا
كما بينا ثم والجواب الاخر ان نقول فيما صار اليه ابو هاشم من المعتزلة لاستحالة وقوع
الفعل من القديم متولدا فانهم وان جوزوا التولد في افعال المحدثين لم يجوزوه
في افعال الله تعالى وانه لا يقع متولدا فلا يصح ان يقع مقدورا لكما لا يصح
ان يقع مقدورا ما يصح ان يقع متولدا وافعال الباري تقع مقدوره ولا يجوز
وقوعها متولده فلم يستقم تصوير التولد شاهدا مع امتناعه غائبا

والوجه الاخر من الجواب ان نقول القادران مهما ملكا عندكم فرضت
نسبتهما في اخص الاوصاف واستمرتا في الاخص فاذا ان نفسيهما عندهم
فيجب ان يكون كل واحد منهما قادرا على كل مقدور ويلزم من ذلك ان يكون
الاعتمادان جميعا مقدورين لكل واحد منهما ولا يستقيم مع ذلك انفراد كل واحد
منهما بمقدور يمانع به الثاني فقد استبان بطلان ذلك على اصلهم **فان قال قايل**
فلم اطلقتم اسم التمانع قلنا رمنا بالطلاقة ان كل واحد منهما لا يتصور تقديره مانعا
او ممنوعا على البدل فلما استويا في تقديرنا ولم يختص احدهما بكونه مانعا او
ممنوعا اطلقنا لفظ التمانع فاعلموا وعليكم اللطائف الغرض ان لا يخرج عن المنع
واتصافه بضعف الممنوع فانه المقصد من الدلالة فاما تصوير المنع من كل
جانب فليس بمقصود فاعلموه **الاصل الثالث** ان احدهما لو نفذ مراده ولم ينفذ
مراد الثاني مع قصده الى تنفيذه فقد دل ذلك على ضعفه قال سبحان رضي الله عنه
وهذا معلوم ضرورة فاما اذا استويا في الارادة وحرر بالقصد ثم يتبين مراد
احدهما فلا يكون ذلك الا لاستعلائه وضعف الثاني فهذه دلالة التمانع ما صورناها
وان كانت من المعاد فقد نعني مطلوبا يقدر على امراده ونعني علينا من ابواب
التوحيد بلا فصول نستعمل احدها على مطاعن المعتزلة علينا ومطاعننا عليهم
ويشتمل الثاني على سلوك سبيل من الادلة سوى التمانع في اثبات الوحدانية
ونذكر في هذا الفصل ما يصح ويبطل ما تمسك به المعتزلة لما التقوا بطلان
دلالة التمانع على اصلهم والفصل الثالث يشتمل على اقامة الدلالة على نفي القدم
العاجز المتناهي المقدور **الفصل الاول** في المطاعن فنبدا به نذكر
ما اعتقناه المعتزلة الدلالة على فساد دلالة التمانع على اصلهم منها تصدهم
عن دلالة التمانع اثباتهم الارادة للقديم لا في محل فاذا امكن ارادة كذلك

لم يكن تخصيصه باحدهما دون الثاني من حيث لم يختص بواحدة من الداعيين وقد ورد مثله في
ذلك قولا مقنعا فلما استشعروا لزوم السؤال حاولوا دفعه وقالوا نحن نفرض
التمانع في ارادة احدهما وكراهة الآخر ولا نفرضه في الحركة والسكون فاذا
حاول الله ارادة الحركة امتنع على الثاني حاول كراهة لتلك الحركة فيعلم
تحقق التمانع بين الارادة والكراهة وان لم يتحقق بين المرادين والجواب
عن ذلك ان نقول هذا الذي ذكرتموه لا يندفع عنكم السؤال ولا يتوضح الانفصال
وذلك انكم قلتم اذا حاول احدهما ارادة لشيء فيمتنع على الثاني حاول كراهة لذلك
الشيء بعينه وانما الذي لم يتكلم في المراد انما يرجع الى اتضاح عجزهم عن تصور
اختلاف القديمين في الارادة حتى اذا تصور اختلافهما يترتب عليه تمانعهما فاذا
رميتم نقل التمانع الى الارادة ومن قضية اصلكم ان الارادة لا تراد وكذلك
الكراهة فما لا يتصور فيه اصل الارادة فكيف يتصور فيه الاختلاف في
القصد وكيف يطمع من لم يجد جوابا فيما تصور فيه اصل الارادة عن الزام
من عدم تصور الاختلاف ان يفرض الاختلاف فيما لا يتصور فيه اصل الارادة
وهذا لا مخلص لهم منه فان قالوا الارادة وان لم تكن مرادة فتقوم الداعية
اليها مقام ارادتها ويتحقق من كل قديم داعية الى ارادة وكراهية والجواب
عن ذلك من اوجه يترتب جميعها على معرفة الدواعي والصوارف على اصول
المعتزلة وكيفيتها لتصلات سلسلتها في حلول الاعمال ان شاء الله تعالى
ولكن القدر الذي ينبغي ان ننبه له في هذا الموضع ان نعلم ان محصول قولهم في
الدواعي والصوارف يرجع الى العلم والاتضاح وذلك بالمثال ان الحكيم اذا
علم قبح شيء وعلم استغناءه عنه كان علمه داعيا الى الانكفاف عن القبيح
ما دام له عنه ومن علم حسن شيء … بتركه وارتفاع الموانع

من فعله كان ذلك داعيا له الى فعل الحسن فاذا وضح مرادهم على
الجملة في الدواعي والصوارف عدنا بعده الى وجوه الجواب من اسد الوجوه
ان نقول … وقع الاكتفاء في الارادة بالدواعي لوقع الاكتفاء في المراد
كما ان الله الغني ومتبعه ولئن جاز وقوع الارادة عن مقتضى الى
ارادة جاز وقوعها عن مقتضى الى الداعي وهذا فلا مخلص لهم منه ثم لو كان
ما ذكروه من الدواعي مقتضيا لكان من حقهم ان يقدروه في المراد ولا يعدلوا
الى فرض الكلام في الارادة وهذا اختلاط ثم نقول لهم قد الزمناكم عدم
استحقاق الارادة باحد القديمين من حيث كانت في غير محل والزمتموها
فيهما وان عدتم الى المناقشة في الالزام عدنا لكم فاذا وضح ذلك لزم منه
ان نقول اذا ثبتت الارادة في غير محل فكل واحد منهما مريد بها واذا كان كل
واحد منهما مريدا بها فكيف يثبت الداعية الى الكراهة مع ثبوت الارادة والانتفاء
بها والالزام في القديمين اللذين لا يستحقان الا ما اراده فاحسن واذا لزم اجتماعهما
في ارادة حسن مع العلم بحسنه لم يتصور داعية في الكراهية ثم لو تصورت الكراهية
لكان حقيقا ان يقترنا ووجه الالزام في الكراهة كوجه الالزام في الارادة
ومما يوضح ما قلناه ان نقول حسن الارادة والكراهية يتلقى من حسن المراد فما
حسن في نفسه حسنت ارادته ثم قد يتصور ان يكون الشيء وضده مستويين في
حكم المصلحة واللطف والوقوع على صفة الحسن اذ لا يبعد في ان يقع في
معلوم الله سبحانه وتعالى انه لو حرك جسما لكان ذلك في المصلحة كتسكينه
فاذا وضح ذلك وهما من غير ترجيح باحدهما على الآخر في قضية المصلحة فيستوي
دعاء العلم الى كل واحد منهما ولا يقع احدهما بالداعية حتى تعضد بالارادة
فاذا ثبت ذلك فرضنا على خصومنا ارادة وكراهية فيما يستوي فعله

٢٢٨

وصده في اللطف والمصلحه فلا يترجح احدى الداعيين على الاخرى اصلا
فكيف يستقيم مع ذلك الحاله وقوع الاراده على الدواعي عند صنو المسلك
في الاراده فان رجعوا الى الانصاف وقالوا الاراده تقع من غير اراده ولا
داعيه فقد افصحوا ببطلان ما عولوا عليه في الجواب من ذكر الدواعي والحلال لما
محل الاختلاف في القصد والاراده فان قال قايل منهم هذا الذي قلتموه
ليس يلزم من ذلك ان الاراده في غير محل وان لزم ان نصف بها العدم كان
يدعوا الانصاف بها الى محاوله المقدور فاما محاوله مقدور الغير فيمتنع
الانصاف بالاراده له فلا يصح ويخرج من ذلك انما وان الزمنا هو ان كل واحد
منهما مريدا فاما ما يحاول كل واحد منهما مقدوره وهذا الذي ذكروه ملتبس
لا محصول له واتحاد القول فيه انه اذا اثبتنا ان احدهما يريد مراد الثاني فكيف
يتصور منه مع ارادته لمراد الثاني ان يريد ضده وقد علمنا ضروره استحاله
الاتصاف باراده الشي واراده ضده مع العلم بتضادهما فلم يستقيم ما قالوا
من اختصاص كل واحد منهما بمقدوره وهذا واضح لا خفا به فان قيل سوال
على من زعم ان الاراده الحادثه في غير محل ايجب تعلق الاراده بصفه هي
في نفسها عليها توجب تلك الصفه اختصاصها بفاعلها دون من لم يفعلها
قلنا هذا التعسف عما ارتد بكم لو جوزتم احدهما لزم فلم يستحيل ان يكون الله
تعالى خالقا فنا مخصصا ببعض الجواهر بلا وجب عدم جميع الجواهر دفعه
واحده فلم يجوز القصد بها على صفه توجب له تلك الصفه الاختصاص ببعض
الجواهر ولما زوجهم في ذلك وطولبتم بالايضاح بالدليل لم يرجعوا في جوابه
ايضا عدم جميع الجواهر الا الى قولهم ان الفنا اذا كان في غير محل لم يختص
اختصاصه لا بنفسه ولا بصفه من صفاته فهلا قلتم ان الاراده اذا كانت

٢٢٩

في غير محل لا يختص باحد القادرين لا لنفسها ولا لصفه وهذا الذي ذكروه
رد معلوم لمجهول فان كون الاراده في غير محل وعدم اختصاصها معلوم
عندهم فلا معنى لاحاله الاختصاص على ادعا صفه مجهوله لا يمكن اثباتها ونفيها
ولو ساغ ادعا الصفات المجهوله من غير ان تعلم ضروره او يدل عليها دلاله لساغ
مثل ذلك في جمله الصفات حتى يقول القائل العلم لا يوجب كون الواحد منا عالما
وانما يجب ذلك لصفه مع العلم تقارن العلم وهذا باب من الجهاله لا مطمع لقائله
في رده فاستبان بما قلناه بطلان دلاله التمانع على اصولها ولا يرد ما به يبطل
دلاله التمانع على اصولهم ان نقول من اعظم اركان دلاله التمانع ان ما دل
عليه وقوع المنع من الضعف في الممنوع دل عليه جواز القدره على المنع ولا
يدفع اعظم اسوله الثنويه الا بذلك وذلك انهم قالوا ليس قد ثبت لم يقع بينهما
اختلاف وسبيل الجواب ان نقول جواز الاختلاف في الدلاله على النقص كوقوعه
وهذا لا يستقيم على اصل المعتزله وذلك انهم قالوا لا يقع الظلم الا من جاهل
بقبحه او محتاج الى فعله ثم قالوا لا يقع من الله ظلم وهو قادر عليه ولو
وقع الظلم لدل على حدثه فوقوع الظلم يدل على الحدث والقدره عليه لا تدل
على الحدث فيم ينكرون على من زعم ان وقوع الاختلاف يدل على النقص والقدره
عليه لا تدل عليه ويصحح ذلك بان نقول كل مقدور جايز الوقوع اذ ما لا يجوز
وقوعه لا يوصف بانه مقدور على قضيه اصلهم اذ لو لم يكن كذلك لكانت
المحالات مقدوره فاذا قالوا الظلم مقدور لله فقد قالوا بجواز وقوعه
وفيه تصريح بجواز وقوع ما يدل على حدثه واعلموا ان كافه المعتزله صاروا الى
ان الظلم مقدور لله الا النظام فانه منع كون الظلم مقدورا وكفره
لذلك كافه المعتزله وتبروا منه لان الظلم يرجع الى ضرر محض والمصير الى

ان الله تعالى لا يقدر ان يخلق ضد ما اول تناهي مقدوراته وتسلسل القول
في التعديل والتجوير ان شاء الله وان راموا التفصيل مما الزموه وقالوا انما يجوز
وقوع الظلم ممن يجوز خروجه عن كونه عالما مستغنيا عن فعله والرب تعالى
لم يزل بصفة العلم والاستغنا وهذا الذي ذكروه استعانة منهم بحيلة النظام
وتشبث منهم بمعتقده وسنعرض عن هذا بان نقول يجوز وقوع الظلم من القديم ام لا
فان قالوا يجوز فقد ابطلوا ما عولوا عليه من استحالة خروجه عن كونه عالما
غنيا واوجبوا جواز خروجه عن الوصفين حين جوزوا وقوع ما يدل على خروجه
عنهما وهذا ما لا محيص منه وان قالوا لا يجوز وقوعه فقد اخرجوه عن كونه
مقدورا وتابعوا النظام في مذهبه ثم نقول الوجه الزام اطلاق القول بان
الظلم مقدور ولا يجوز تقدير وقوعه فهم يشنعون على من زعم ان تقدير الاحداث
من العدم ليس ممكن ولا يجوز تقدير وقوعه لما فيه من الاستحالة والتناقض
ما لا مهرب منه وقد قالت طائفة منهم ان الدلالة قد قامت على ان الحكيم مقدور
لله وقامت الدلالة على ان الظلم لو وقع دل على جهل فاعله فقد تعارض هذان
الاصلان فاذا قيل لنا ايقع لم يجب عنه بشيء ولا اثبات فاما لو قلنا لا يجوز وقوعه
كان قدحا في كونه مقدورا ولو قلنا يجوز وقوعه كان قدحا في وجوب كونه عالما
مستغنيا فلم نطلق احد الجوابين فلما هذا فانه من الزحف ويلغي كلام المحق
واستشعار شعار الدهش والجهل فانا نعلم بضرورة العقل ان الشيء اما ان يجوز
واما ان لا يجوز وليس بين النفي والاثبات رتبة وجادوا فيهم في هذه المنزلة
الا التوقف عن القول في تعميم الاشياء انه ليس بمنفي ولا مثبت ولا موجود ولا
معدوم ثم يشنعون على من يقول بنفي الاحداث من العدم ولو سلمنا

عن وقوعه لم يجب بشيء من الاثبات فهل تجدون معاشر المعتزلة في ذلك فصلا
ام هل تحيرون فيه جوابا وهيهات ولا سبيل لهم الى ذلك فان قالوا هذا
الذي الزمتمونا ينعكس عليكم في خلاف المعلوم وظهور المعجزة على ايدي المفترين
فان خلاف المعلوم مقدور عندكم ولو وقع لدل على قلب العلم جهلا ثم القدرة
عليه لا تدل على جواز انقلاب العلم وكذلك القول في ظهور المعجزة على ايدي الكذابين
والزمونا اصلا ثالثا يعتقدونه فقالوا ان جوزتم صدور افعال محكمة من الواحد
منا من غير ان يكون عالما بها فقد نقضتم دلالة الاحكام على العلم وان لم تجوزوا
ذلك فقولوا يلزم اصلكم لان المقدور والقدرة جميعا مخلوقان لله فما المانع من
ان يخلقهما للعبد ولا يخلق له علما الجواب عن ذلك ان نقول هذا الذي عكستموه ليس
ينفي عنا الزامنا واقصى ما فيه اعترافكم بلزوم السؤال مع ادعائكم ان الغير
يلزمه مثل ما الزمناكم وهذا تأنيس منكم على قصبة دعكم بالانقطاع فانكم
ولئن لم تنقطعوا حيث انقطع خصمكم ثم القول لا يلزمنا شيء مما ذكرتموه فاما
ظهور المعجزة على ايدي الكذابين فمحال غير مقدور فقولوا الظلم غير مقدور
والحقوا بمذهب النظام واما ما الزمونا من صدور الافعال منا ونحن غير عالمين
بها فاسد الاجوبة ان يجوز ذلك ولا نمنعه فاذا قالوا فيجوز ذلك ابطال دلالة
الاحكام والاتقان على العلم فقولوا هذا غير لازم فان محل الافعال هو
الله والاحكام انما يدل على علم المخترع دون المكتسب والافعال المحكمة
اذا وقعت غير معلومة للمكتسب فقد وقعت معلومة لمخترعها ومنشيها
فاندفع هذا السؤال واكتفينا فيه على ما نعتقده الا الفصل وتسلسل
القول في القدر واما خلاف المعلوم فلا معنى لتخصيصهم ايانا بالزامه
فانهم ملتزمون عين ما الزمونا فقد استوى القدمان فيه ولنتبع عليهم الطلبة

في الكلام ثم نقول المعنى بقولنا ان خلاف المعلوم مقدور انه لا يمتنع كونه
لمعنى يرجع الى جنسه ولا يمتنع لنقص في تعلق القدرة وما خرج عن المقدور
انما خرج عنه اما لنقص في القدرة واما لصفة راجعة الى جنس المقدور
وايضاح ذلك بالمثال ان الاجسام والالوان ليست بمقدورة لنا لصفات هي
عليها في انفسها واذا قدر القادر على حركة فلا يقدر بعينها على مثلها
على تفصيل فيه طويل وذلك لنقص القدرة فاما خلاف معلوم الله فلا يمتنع كونه
مقدورا لجنسه ولا يمتنع كونه مقدورا لنقص في تعلق القدرة فلم يمتنع وقوعه
لامر يختص بقضية القدرة **فلو قال قائل** فهل يجوز وقوعه قلنا لا يجوز وقوعه
على تقدير كونه معلوما لله تعالى فاما ان يقدر وقوعه غير معلوم لله فهو
من محل المحال ولا يجوز وقوعه لذلك فيدل جواز وقوعه على انقلاب العلم
وهذا واضح لا خفاء به **فان قيل** فكيف يكون مقدورا ولا يجوز وقوعه قلنا
كل ما امتنع فيه الوقوع لنقص في القدرة او لوصف في المقدور فهو ناقض
كونه مقدورا وكل ما رجع الامتناع فيه الى وصف اخر فلا يناقض كونه
مقدورا على الجملة **فان قالوا** نحن نقول في الكلام بما قلتموه في خلاف
المعلوم قلنا لا يستقيم لكم ذلك فانا اذا قدرنا الوقوع في الشيء قدرناه
معلوما وليس في تقديره معلوما تغيير صفته وتبديل خلافه اذ لا وصف
للمعلوم بكونه معلوما راجع الى ذاته وانتم زعمتم منع وقوع الكلام الى
جنسه ولو قدر واقعا للزم قلب جنسه فقد وضح افتراقنا وسيتضح
في ذلك قولا ان شاء الله ومما يتمسكون به عن دلالة التمانع ان اقصى ما يقتضيه الحكم
نفيه التمانع ان يريد احد القديمين ولا يتم مراده فليستدل بذلك على نقص من
لم ينفذ مراده وكيف يطمع المعتزلة في التعلق بذلك مع مصيرهم الى ان

معظم ما يجري على العباد على خلاف ارادة الله وهذا ما لا حيلة
لهم في دفعه فما راموه التفصي الا ان قالوا الرب تعالى قادر على
ان يضطر الخلق الى الطاعة ويلجئهم اليها كرها فلم يلزمنا نسبة العجز الى الله
ووصفه بالنقص وهذا الذي قالوه من اعظم ما يستنزلون به الهمج والرعاع
ويستميلون الاغبياء فنقول هذا الاضطرار الذي اطلقتموه عنيتم به خلق
الطاعة فيهم ام عنيتم به تخويفهم بالمعاطب والمهالك واظهار القطع من
الايات فان عنيتم بالاضطرار خلق الطاعة لم يستقم فان المطيع عندكم
من فعل الطاعة فلو خلق الرب الطاعة لكان هو المطيع وهو انما يريد طاعة
العبد وليس في خلق الطاعة تحصيل المراد وان عنيتم بالاضطرار التخويف فذلك
لم يغن اما الالجاء فيه من وجهين احدهما انه قد يقع في المعلوم اباء الملجأ
المضطر عن ما اضطر اليه وان ايقن بالمعاطب وتحققها لك فهذا ياتي ما ابتغى
منه مستسلما للهلكة مستبسلا فيها غير مكترث بروحه والذي
يوضح ذلك انا نجد شاهدا اقواما يرومون مراما ويطبعون عليه اربابا ما
دهم مصرون على الاباء عنه غير مكترثين بما يلحقهم من الالام ويبرح بهم من
الاوجاع والاسقام والذي يعضد ذلك ان الحال لا تسلب قدرة الملجأ باتفاق
ارباب الالباب ومن حكم القادر على الشيء عند المعتزلة ان يكون قادرا على
ضده فاذا لم ينتف الفهم والحس والقدرة وتعلقها بما الممانع واختيار الملجأ
صرفها الى ابيه وهذا الاعظم مبني على انا نقول انما اراد الله من العباد عندكم
ان يطيعوه مختارين مستحقين الثواب غير مضطرين ولو اضطروا لما كان الثابت
منهم طاعة فلكان من نحو الفاتح والذي زعمتم انه مقدور لله وهو الحا
غير مراد له وما هو مراد له هو وقوع الطاعة اختيار الاسعف بالقدرة

على عمله ثم لم يدلك ذلك على نفسه فعولوا على طرد ذلك لا سعد
مراد احد القديمين ولا مدرك ذلك على نفسه وهذا ما لا مدفع له تعالى الله
عز وجل ان يستدل في ان يحسم مذهبا بوزنها في ابطال دلالة الصانع وهي
حجاج الله تعالى على خلقه في محكم كتابه وما صدهم عن دلالة الصانع قولهم ٢٢٤
بوجوب تماثل القديمين وذلك انهم زعموا ان القدم اخص وصف القديم والمشترك
في الاخص يجب تماثلهما في سائر صفات النفس ومنه زاغوا فنفوا صفات الرب
تعالى عن قول الزائغين علوا وصح ذلك من اصلهم قيل لهم ثم ينكرون على من
يقول لكم انا نقدر قديمين مثلين ومن في جملة صفات النفس ومن صفات النفس
كونهما قادرين عالمين اذا تماثلا لزم ان يكون مقدور كل واحد منهما مقدورا
للاخر من حيث تماثلا واذا كان ذلك فلا يوجد مقدور احدهما الا والثاني قادر
عليه ولا يتصور ان ينفرد احدهما بالمقدور ويريده فيفضي عند ذلك الى ابطال
الصانع **فان قالوا** فنحن نثبت الوحدانية باستحالة مقدور بين قادرين قلنا
عرضنا الان القاطع الحلول بهم ومن الصانع ويسقط اعتصامكم الاخر
بالمقدور بين قادرين في الفصل الذي يلي هذا الفصل **فان قالوا**
فلو زعمنا في الذاتين القادرين يتعلق علمهما في العدد بين قال القديمين لو
قدرنا تماثلهما قادرين لعدد بين قديمين فيجب ان يتعلق كل قدرة بجميع المقدورات
حتى يكون مقدور كل واحد منهما مقدورا للاخر ولم يلزم من ذلك ما الزمتموه في
الذاتين **والجواب** عن ذلك ان قلنا هذا عين الاكراه ان القدرة لا يجب
تعلقها بجميع المقدورات لكونها قدرة ولكن لكونها قديمة وانما علمنا وجوب
تعلق القدرة بجميع المقدورات بدليل اخر سوى قدم القدرة وتلك الدلالة
انما تستقيم لو اتحد الاله واذا قدرنا قديمين بطلت تلك الدلالة وليس

يمكنكم ان تسلكوا مثل هذا المسلك فانكم حكمتم بتماثل الذاتين
ويجب لاحد المثلين ما يجب للاخر وحكمتم بتماثل القادرين القديمين فان
ادرجتم في القدم لا يوجب التماثل في سائر الصفات عندنا فهذه جملة ٢٢٥
مقنعة في توضيح صدهم عن طرد دليل الصانع وقد ذكر المعتبر له فصولا
وانما الطعن على اهل الحق في دلالة الصانع فمنها انهم قالوا من حكم المقدور
على مقتضى اصلكم ان يقارن القدرة وقوعه على الواجب وهذا يوجب وجود
مقدور بكل واحد من القديمين وذلك يبطل الصانع وهذا الذي ذكروه
واضح البطلان فانا انما نقول بوجوب اقتران القدرة والمقدور في حقوق الحادث
بالقدرة الحادثة وكيف يتوهم ذلك في قدرة القديم وهي قديمة ولو قارنها
مقدورها لم يقدمه واستحالة قدم الفعل مدركة بضرورة العقل
فبطل ما عولوا عليه **فان قالوا** ما ذكرتموه في القدرة الحادثة يلزمكم
مثله في القدرة القديمة فلما هذا الحكم منكم واقتصار على محض الدعوى فلم
قلتم ان ما ثبت للقدرة الحادثة من الاحكام يجب الحكم بثبوت مثله في القدرة
القديمة وهذا ما لا يجدون فيه جمعا فلم يثبتا الفصل لعدم جمعهم ويسعى
في ذات القدر وجوه الفصل بين القدرتين ومما يعارض كلامهم ان يقال
لو جاز الحكم بتساوي القدرتين لجاز الحكم بتساوي احكام الوجودين حتى يكون
حكم الاله في وجوده من كل وجه حكم سائر الموجودات وهذا يجر الى
ضروب من الجهالات وادنى سبيل تعاضدوا به ان يقال ان لم يبعد حكمكم
بنفي العلة والمصير الى ان العالم منا عالم لعلمه والقديم عالم لنفسه
وهذا فصل بين العالمين والقادرين وهو مفض الى نفي العلة فلا يستبعد
مثل ذلك في العلمين والقدرتين ووضوح ذلك يغني عن بسطه وكلهم

اصوله بدليل ما قدمناه ونحن نشير الى ذكر هذا الجواب على وجه مختصر
فيما قالوه ان التمانع انما يستقيم مع احتمال كل قديم للمقدور ويقدح في ذلك
تجويز مقدور بين قادرين ومن قضية اصلكم تجويز ذلك فهم يتكرون على من زعم ان
مقدور كل واحد من القديمين يقع مقدورا للثاني وفيه ابطال التمانع قلنا
هذا باطل من وجهين احدهما انا نمنع مقدورا بين قادرين من وجه واحد وانما نجوز
ذلك من وجهين على ما سنوضحه في احكام القدر ان شاء الله **فان قالوا** على
ذلك تجوزوا ان يكون احد القديمين مكتسبا لما الثاني خالقه قلنا هذا نقله
منكم عن مذاهب خصومكم اذ من اصلنا ان الكسب لا يقع الا قائما بالمكتسب فلو
قدر ذلك في القديم لقام به الحادث ولدل قيام الحوادث على حدثه والوجه
الاخر في الجواب عن اصل السؤال ان نقول لو قدرنا تسليم ما الزمتمونا حذرا لا
من تجويز مقدور بين قادرين لما يجب عليه ان يجعل كل مقدور ذلك فيهم يتكرون
على من يجوز مقدورا بين قادرين وتجويز انفراد كل واحد منهما بمقدوره ثم الذي
يكشف ما ذكرناه ان دلالة التمانع مفروضة في محاولة الخلق وارادة الاختراع
منهما فلا بد من عجز احدهما عن الاختراع وامتناعه عليه فقد وضح مقصد التمانع
المفروض في الخلق فاذا قدر بعد ذلك اقتدار من وجه اخر لم ينافِ ذلك
ما وضح من العجز عن الاختراع وما رامه القدح ان قالوا الارادة قديمة
عندكم ومن حكم الصفة القديمة المتعلقة عموم تعلقها كان العلم لما
كان قديما تعلق بكل معلوم وكذلك اسم القدرة القديمة زعمتم انها
تتعلق بجميع المقدورات وزعمتم ان الارادة تتعلق بجميع المرادات
ومن ذلك صرتم الى وجوب تعلقها بالخير والشر والنفع والضر قالوا
ويلزم من ذلك ابطال التمانع فان كل واحد من القديمين يجب ان يكون

مريدا لمراد الثاني من حيث يجب عموم تعلق ارادته وهذا الذي ذكروه
خلف من القول لا محصول له وذلك انا لا نقول ان الارادة القديمة تتعلق بكل
ما يصح ان يكون مرادا بل نقول تتعلق ارادته بحدوث الحوادث فلا يحدث حادث
الا عن قضيته ومشيئته وارادته فاما المصير الى انه مريد لكل ما يتصور ان
يراد فمحال لا يصير اليه صائر واما استرواحهم الى العلم ووجوب تعلقه
بجميع المعلومات فالجواب عنه من وجهين احدهما ان نقول ما الجامع بينهما ولم
زعمتم ان الارادة في عموم التعلق معتبرة بالعلم فان قالوا لان العلم انما
لزم تعلقه لقدمه قلنا فما عرفتم فيما ادعوه فلا نسلم ان العلم انما عم تعلقه
لقدمه واما الدليل على ذلك شيء اخر سنوضحه ولا يتسع لها التصاحه
الان ثم نقول من يقصر اصلكم ان الحكم المستفاد من المعاني انما يثبت للذات
للمعنى وكانت ما يتعلق لزم العموم فيه ولذلك قلتم اذا كان القديم عالما
لنفسه لزم ان يكون عالما بكل معلوم ولذلك سعيتم كونه مريدا لنفسه
ثم قلتم انه قادر لنفسه ولم تعمموا ذلك الحكم بل اسموه قادرا على بعض المقدور
دون البعض وزعمتم ان مقدور العبد ليس بمقدور له وكان يلزم ان يكون معلومه
معلومه فوضح بطلان ما قالوه من كل وجه وما ذاموا به قد حار قالوا
اثبات الصفة القديمة يمنع من تقدير الوحدانية فرددوا ذلك بالمشهور من
كلام المأثور من مذاهبهم حيث قالوا القدم اخص اوصاف القديم والا
شتراك فيه يوجب التماثل في جميع صفات النفس وقد قدمنا صدرا من الكلام
في نقض ذلك في موضع استقصائه في باب الصفات **الفصل الثاني**
من الفصول التي هي مشتملة على ذكر طرق يتشبث بها المعتزلة في اثبات
التوحيد لما استيقنوا بطلان دلالة التمانع على اصولهم ونحن نذكر ما ذكروه

[illegible]

ويتسع ما ذكروه بالنقض بما عولوا عليه ان في الوجود فان منع عندنا
الدلالة على استحالة كون القديم مريدا بارادة قديمة وصحت الحجة على ٢٢٨
من زعم انه مريد بنفسه فلم يبق الا ان يكون مريدا بارادة حادثة ثم
قامت الدلالة على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى
فتعين اثبات ارادة لا في محل فلو لم يكن ما قد بين فلا اختصاص للارادة
باحدهما لما قدمناه فيلزم ان يكون كل واحد منهما مريدا بتلك الارادة
وهذا يوجب ان توجب العلة الواحدة حكمين لذاتين وذلك مستحيل
كما يستحيل ان يوجب العلم الواحد كون ذاتين عالمين وهذا القول
في جملة المعاني الموجبة للذوات احكامها فلما ادى اثبات الاثنين الى هذا
المحال لزم القطع ببطلانه وهذا الذي ذكروه مستحيل لا محصول له
وذلك انهم بنوه على اثبات ارادة لا في محل ولا يسلم لهم الى اثبات ذلك
ابدا ثم يقال لهم تنكرون على من زعم انه لا استحالة في كون القديمين مريدين
بارادة واحدة لا في محل وليس يسلم لكم ما استشهدتم به من العلوم
والقدر ونحوها دال ان العلم الواحد انما لم يوجب لذاتين حكمين من حيث
لزم قيامه بالمحل الذي له الحكم منه فلو اثبت حكما لذاتين لوجب قيامه
بهما جميعا وذلك مستحيل وهذه الاستحالة لا تتحقق في الارادة الثابتة
لا في محل فهذا ما لا مخلص لهم منه ثم يقال لهم لو جاز مفارقة الارادة
سائر العلل في انها تقوم لا في محل مع استحالة ذلك في جميع العلل
لما منع من مفارقة الارادة وغيرها من العلل في كونها [illegible] الواحد
منها حكمين لذاتين وان امتنع ذلك في سائر العلل فليس اخراجها عن
حكم العلل من وجه اولى من اخراجها عن سائر احكامها التي قالوه

يبطل عليهم بالفناء المضاد للجواهر فانه يوجب عدم جميع الجواهر عندهم
من غير اختصاص فليس لهم بعد ان يوجب جزء من الفناء عدم جميع الجواهر
٢٢٩ من حيث كان في غير محل لم يبعد ان يوجب الارادة حكمين لذاتين والذي
يحقق ذلك ان المضادة تقع على المحل عندهم بارادة وعلى غير المحل اخرى ثم
المضادة المختصة بالمحل تختص بمحل واحد ولا يتصور ان يضاد سواد بياضين
في محلين ويضاد بياضا في محل اخر معا والفناء لما ضاد الجواهر من غير اختصاص
بمحل ضاد جميعها وكذلك الحكم الواجب عن معنى يتسع تعلقه فيجب عن
معنى لا بد ان يقوم بمحل فاما كان هذا استبانه يستحيل ان يقتضي المعنى الواحد
حكمين لذاتين والحكم المستفاد من معنى غير قائم بالمحل لا يبعد ثبوته لذاتين
من معنى واحد ومما ينقض عليهم ما قالوه ان [illegible] والى ان الباقي الواحد
يقوم بجواهر على ما ننوعه في احكام الاكوان ان شاء الله ثم يستبعد
بان معنى لا محل له كيف يستبعد ثبوت حكمين لذاتين من معنى واحد غير مختص
بواحد منهما ثم يقال في قصد اصلكم ان العلم يقوم بجزء من الجملة ويثبت
حكمه للجملة غير مختص بمحل العلم فان لم يبعد تعدي حكم العلم عن محله
مع اختصاصه به لم يبعد ذلك فيما لا اختصاص له اصلا ومما تعلقوا به في روم
اثبات التوحيد ان قالوا لو اثبتنا قديمين لوجب بمثلهما ما استمر احدهما في احوال الوجود
وهو القدم ثم [illegible] بمثلهما لزم ان يكون مقدور كل واحد منهما مقدورا
للثاني فيلزم منه مقدور بين قادرين وهو مستحيل اذ لو قدر ذلك من وجه
واحد وانما اختلف العقلاء في كونه مقدورا بين قادرين من وجهين قلنا
هذا الذي ذكرتموه بناء منكم على اصل لا نسلمه لكم احد الابد وهو [illegible]
العدليين ثم اسندوا هذه الدلالة الى منع مقدور بين قادرين وهو غير مسلم



على اصولهم على ما نبينه من بعد ان شاء الله في القديم تعالى وما احدهم عن ذلك مصيرهم
الى ان الفعل الواحد قد يتولد من اعتمادين صادرين من قادرين وهو فعل
واحد ويلزم ان يكون فعلا لمحل واحد من المقتسبيين فلم لم يمتنع ذلك لم
يمتنع فعل مباشر لقادرين قادرين لو سلم لهم جدلا كما ان القديمين لم يستند ٢٤٠
مدلا مرادهم وذلك لانهم اثبتوا احكاما من المماثلات مع الاختلاف في كثير من
الاحكام وذلك انهم جعلوا الارادة للقديم لا في محل مماثلة للارادة القائمة
بالمحل اذا اتحد متعلقهما مع اختلاف الارادتين في الافتقار الى المحل
وعدم الافتقار اليه وكذلك زعموا ان الجهل مماثل للعلم اذا تعلقا عليه
من القطع ما من امثاله في المقصود كذلك قالوا كل عرض لا يبقى فهو مختص
في معلوم الله تعالى بزمن لا يجوز تقديره قبله ولا بعده ومن ذلك منعوا
اعادة الاعراض التي لا تبقى قالوا فاذا اوجد الله صوتين مثلين في وقت
فهما في حكم المتماثل ولا يجوز لكل واحد منهما ما جاز للثاني من الوجود في وقته
فبطل ما قالوه من كل وجه ونوضح بسط ذلك في الصفات وهو المسلك الثاني
في اثبات التوحيد وهو عمدة الكعبي ان قالوا لو ثبت قديمين واثبتنا
لكل واحد منهما من الوصف ما اثبتناه للاخر ولم يتميز احدهما عن الثاني بمكان
ولا زمان ولا حيز محكمهما حكم الموجود الواحد فانهما لم يتميزا بمكان
وحيز وزمان وصفة راجعة الى الذات والعلم التميز بالافعال فانه كما من قبل
الا ويجوز تقديره من كل واحد منهما وكل موجودين لا توصل الى تمييز
احدهما عن الثاني فلا يتصور العلم بهما واعلموا ان هذا الذي ذكروه
مما تمسك به حذاقهم وقد تمسك به بعض اصحابنا وهو باطل غير سديد ولا مفض
الى الحق وتفاراه الافتقار على الدعوى واول ما نطالبهم به ان نقول

لم تنكرون على من زعم انه يثبت قديمين موجودين وان كان لا يتميز
احدهما عن الثاني فما المانع من ذلك وما المحيل له وما الدليل على ادعاء
٢٤١ الاستحالة فيه وينفعنا قلنا ان نطلبه ونعتبم وذلك انا نقول ما المعنى
بقولكم لا يتميز احدهما عن الثاني فان عنيتم بذلك ان احدهما لا يختص بحيز فالاله
الواحد ايضا لا يختص بحيز فيلزم على طرد قولكم نفي العلم به لاستحالة تحيزه
وان عنيتم بما قلتموه ان احدهما اذا علم اختصاصه عن الثاني وجب تعيينها
بما له دعوى مجردة وما المانع من اعتقاد موجودين من غير ان يختص احدهما
بوصف ليس للثاني فلا يرجعون عند الطلبة الى محصول على انا نقول لا ينكرون
على من زعم ان في المقدور حصول علم ضروري باحدهما على التعيين وليس كلما
يمتنع التوصل اليه دليلا يمنع العلم به والذي يوضح ذلك ان من قدر قديمين
لم يصح ان يتوهم كون احدهما جاهلا والثاني عالما ويتصور منه السبق
الى هذا الاعتقاد الى ان يسدد نظره ويستقيم في تعبد الحق فكره ولا يتصور
ان يتوهم في الموجود كونه عالما بالشيء جاهلا به فوضح بهذا الوجه التوصل
الى الفرق بين القديمين وبين القديم الواحد وهذا ما لا مخلص لهم منه
والذي قالوه يبطل عليهم بسوادين فانهما بمحل واحد ما لا يتميزان بزمان ولا
مكان ولا صفة نفسية ولو عدم احدهما لاضطرار للزم عدم الثاني ثم لم يمنع
ذلك العلم بالسوادين وفي هذا نظر عندي فان للخصم ان يقول يتميز السوادان
بجواز وجود احدهما مع تقدير انتفاء الثاني ابتداء وليس يتحقق مثل ذلك في القديم
والذي لا محيص لهم منه تصوير صوتين متماثلين في المحل الواحد فانهما لا يتميزان
من الوجوه التي قدمناها ولا يستقيم لهم في الصوتين ما ذكروه في السوادين
فان الاصوات من الاعراض التي لا تبقى ويتعين زمان وجودها فاذا فرضنا

الكلام عليهم في صوتين يوجدان معاً فلا سبيل الى تقدير احدهما دون
الثاني فان جاز ان يلوا من ذلك الانفصال فقالوا الفعل السمع يدرك السمع فان
العاقل يميز بين ادراك صوت واحد وبين ادراك صوتين ويسئل الجواب
عن ذلك ان تقول الكلام في عين المدرك ويقول هل يتصور منا التوصل ٢٤٤
الى العلم بالصوتين من غير ادراك بان ننظر الى ذلك فان قالوا
نعم وانه مستند لهم فهم يستكرون على من زعم انه يصح العلم اضطرارا
بالقديم على الوجه الذي لا يثبتونه في الصوتين وهذا مثال الجواب
فيه ومما يتمسكون به وقد استدل به كثير من ائمتنا ان قالوا
الصنع دال على الصانع الواحد اذ لابد للصنع من الصانع فاما ما
عدا الصانع الواحد فليس يدل عليه الفعل ويتعارض فيه الاقوال
والاعداد وليس اثبات اثنين اولى من اثبات ثلثة وكذلك القول في
جملة المراتب والاعداد فتتعارض الاقاويل ويترجح لفقدها على العقل
ويتساقط ويبقى الذي يقتضيه الصنع اثباته وهو الصانع الواحد وهذه
الطريقة وان ذكرها الاستاذ ابو بكر وغيره فهي غير مرضية
عند المحققين ومرجعها يؤول الى انه لا دليل على اثبات ثان وانتفاء
الدليل على الشيء لا يدل على انتفائه واقرب شيء في ابطال هذه الطريقة
معارضة لا مخلص منها وذلك انا نقول الحامل لعدم الدلالة على اثبات
ما لم يقم دلالة على نفيه فليس دل عدم الدليل على اثبات ما عدا
نفيه فليدل عدم الدليل على نفيه على اثباته وهذه المعارضة
لا مخلص منها لقول القائل بعدد المقدر وقد ظن بعض من يجوز ان اسمعا
ما لم يقع لعدم الآلة محال ام يجوز ان ذلك جائز بحقيقة الاتفاق

فان زعم ان ذلك جائز فقد نقض ذلك الحكم وان ادعى استحالة اسماعنا
ما لم يقع لعدم الآلة فنقول اعلمتم ذلك ضرورة ام دليلا فان ادعوا في
٢٤٤ ذلك ضرورة كانوا مباهتين غير ساكتين عن ان يعارضوا بمثل دعواهم
في نقيضها وان ادعوا في ذلك دليلا استبلوا عنه فلا يجدون الى
ابدائه سبيلا ثم نقول لهم لو فكرتم في مثل اشياء لا ينتهي السمعية
اليه فقال هذه السماء المظلة لنا المطلة علينا معلومة وليس تقدير
سماوتها اولى من تقدير سموات ويتعارض الاقوال في مبالغ الاعداد
فيجب القطع بنفيها او يكون ذلك لا امرا فان زعم الخصم ان ذلك
ليس بدليل ولا بد من الاعتراف بذلك فيقال لهم فقد تقابلت الجائزات
على نحو ما جرتموه في الدلالة وانى يستقيم ذلك من ائمتنا مع تجويزهم
ثبوت صفات لله تعالى سمعية كاليدين والعينين والوجه لا يتوصل الى
دركها بقضايا العقول فان قال قائل السمع فلم انكرتم ادعاء صفة
للحوادث زائدة على ما استدركتها العقول من الصفات كان مبطلا ويسئل
الرد عليه اسعافا دليله والعلوم الضرورية قلنا واقصر في الصاح
فما ادعاه صفة زائدة على الصفات على ما ذكرتموه كان قاصرا
في استدلاله عن ما لقي مقصده فان قيل فما سبيل الاستدلال على نفي
الصفات المدعاة قلنا سيجمع في ذلك طرقا عند ذكرنا سبيل
الدلالة ومما يتمسك به المعتزلة وبعض المتسمين الينا ان قالوا لو قدرنا
قديمين لم يخل اما ان يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تعم بالدلالة
عليه والتعلق به او لا يقدر واحد منهما على ذلك او يقدر احدهما دون
الثاني فان لم يقدرا كان عجزهما وذهب تقدمهما وان لم يقدر احدهما

انسان لقصه وان قدرهما جميعا قادران على ذلك كان ذلك محالا فان
الدال على الصانع صنعه ولا يتصور في المفعول بعد ما صنع ان يتبين
اختصاصه باحدهما وهذا منه تطرق اليها وذلك ان للقائل ان يقول لم ٢٤٤
تنكرون على من يزعم ان نصب الدلالة على تعيين احدهما محال وليس من
قبيل المقدورات فتكون من عدم تصوره العجز والعجز اذا عدم تصور
المحال لا للعجز القادر كاجتماع الضدين وسائر وجوه الاستحالة فعلى
الخصم ان يوضح كون ذلك من المقدورات اذ لا عبرة بقدرة لم يترتب
عليه العجز عند عدم تصوره والذي يوضح ذلك ان قائلا لو قال هل
في المقدور نصب دلالة على صدق الانبياء خارجة عن قبيل المعجزات ثم زعم انه
لو لم يتصور ذلك افضى الى عجز الاله وتناهي مقدوراته فسبيل الجواب
ان يقول القدرة دليل اخر سوى المعجزات محال وعدم تصور المحال لا
يوجب العجز ولم يلزم المعتزلة ما الزموه ان قالوا اذا اراد انسان تحريك
وسايل ولا يتميز عندنا ما خلق الاله من خلق غيره لقصه عليه فيجوز ان
تكون حركته من فعل الله ابدا ويجوز ان تكون متولدة من سبب من الاسباب
ويستوي ذلك في خلق الاعمال فبطل ما عولوا عليه بهذا اجمع ثم انا
نسلك انه في اثبات الوحدانية ولا يتسامح فيها سبيل الا من وجد عنادا ان ونكر
صنع الفاظ وبينا قد بنينا المسألة على جميع مقاصدهم ثم ان القاضي رضي
الله عنه ذكر دلالة مقتضبة من دلالة التمانع واوضح استقامتها
على اصول اهل الحق وبطلانها على قواعد المعتزلة وذلك انه قال لو
قدرنا قديمين قادرين غير متصفين بشيء من صفات النقص ووصفنا كل
واحد منهما بالاقتدار على جميع المقدورات ثم قدرنا اختلافهما في الارادة

١٢٣

كما اذ قدرناه فيما تقدم فاذا اراد احدهما تحريك جوهر واراد الاخر
تسكينه فليس احدهما اولى بان يوجد مقدوره من الثاني فاذا فرضنا
٢٤٥ الكلام في تقدير قديمين متساويين في جملة صفات الالهية واذا كانا
كذلك استحال تخصيص احدهما بايجاد مقدوره واستحال اجتماع المقدورين
لتضادهما فلم يبق الا ان لا يوجد مقدور واحد منهما وذلك مستحيل اذ
الاقتدار في الفعل الممكن يقتضي تجويز وقوعه اذا لم يكن القادر ممنوعا
وقد ادى ما استحال الى رجوع المنع الى ذاتيهما او الى صفتيهما ولم يتحقق انتفاء
من احدهما فعل يقدر منعا للثاني وكل اصل يترتب عليه امتناع وقوع
المقدور من غير مانع فهو باطل من حيث افضى الى قلب الحقيقة فان
قال قائل بم تنكرون على من يزعم ان المقدور يمتنع وقوعه لمعنى جهلتموه
ولم يحيطوا به علما فاقصوا الدليل على استحالة ذلك ام جوزوه ويشكلوا
فيه وهذا الذي ذكروه لا محصول له وذلك ان المنع لا يخلو اما ان يرجع
الى ذاتي القديمين او الى فعل من افعالهما او الى عدم يستحيل والمنع الى
العدم فانه نفي محض وما كان نفيا محضا استحال ان يتعلق به امتناع وقوع
ذلك يغني عن بسط القول فيه فان قيل اليس عدم الحياة يمنع وجود العلم
وهو نفي محض قلنا ليس الامر كذلك فان المانع عندنا من ثبوت العلم الموت
فانه مضاد للعلم فرجع المنع الى وجود اذ على انا نسوغ جدلا ان شاء الله
ان العقلاء يقولون لو توهمنا منه ما قلتموه لما كان فيه ما يقدح
مقصودنا فان الحياة شرط في ثبوت العلم فظهر بذلك ان تحقق المقدور
احد القديمين شرطه عدم فيمتنع لعدم المشروط ولا سبيل الى العدم
شرط في مقدور احدهما لعدم عند تقدير الثاني فان وجود احدهما لا يوثر

في تعينوا احكام الثاني اصلا فاندفع السوال فاذا استحال ان يكون المانع
عدما لم يستو القسمان احدهما ان يعدم احدهما او من كل واحد منهما فعل
هو منع للثاني وهذا مستحيل فان ذلك الفعل لا يخلو اما ان يكون مضادا
لمقدور الثاني او مراده او لا يكون مضادا له فان لم يكن مضادا له استحال ان ٢٤٦
يكون ممتنعا منه فانه يجوز في العقل تقدير ثبوتهما معا فبطل ان يكون احدهما
منعا للثاني وان كان ذلك الفعل المقدر ضد المراد احد القادرين من
حكم المتضادين ان يتساويا ... ولا يختص بها احد الطرفين بل التضاد حاصل
واحد منهما الثاني ويستحيل التضاد السبق الا بالتضاد فاذا وضح ذلك فقد
عاد بنا الكلام الى قادرين يريد احد القادرين احدهما ويريد الثاني الثاني
فيتعين ان ... مقدور واحد منهما لما ذكرناه في صدر الدليل فبطل استناد
منع المقدورين الى فعل ويستحيل استناد المنع الى ذاتي القادرين ... لما
لما ذكرناه او لا من ان الحكم الثابت للفرد الواحد ... اخراج ذلك
احكام الامر الذاتي الاخر وقد قدمنا في ذلك قولا مقنعا والذي يقطع
الشغب ويحسم مواد الريب ان ... القادرين ... استحالة تحصيل
مقدور احدهما بالحدوث فيلزم من ذلك امتناع المقدورين وفي امتناعهما خلو
الجوهر عن الضدين واستحالة ذلك كاستحالة اجتماع الضدين **فان قيل** فقد
الذي ذكرتموه عين دلالة التمانع قلنا لسنا ننكر انها مترتبة عليها
مقتبسة من اصولها واركانها ولكن المقصد منها غير المقصد من دلالة
التمانع وذلك انا اوضحنا امتناع المقدورين وانتفاء القدرة عن جميعها
وقد بنا ذلك دلالة التمانع تقدير المنع احدهما وحملها الفواني ذلك
الا لو قدرنا قادرين مختلفين في الارادة فينقسم القول في مقدوريهما اقساما

جميعها مستحيلة ولابد من احدها والحجة الى المستدل في فرض
الاستحالة في احاد الاقسام **فان قال قائل** عابه ما تعلقتم به نحو من
٢٤٧ سور المقدور عند سور القدرة وهذا غير سديد وذلك انكم ابطلتم القدرة
القديمة في الازل واحلتم وجود مقدور ازلي وليس في الازل مانع يرجع الى
الذات والى معلوم الافعال فان من استحال ذلك لم يستحل ما قلتموه واستدل
الاخرون في ذلك بان يقول نحن اثبتنا القدرة ازلية ولم نعلل اثباتها بتعلقها بمقدور
ازلي ولو تعلقت بمقدور ازلي لكان ارتفعت الموانع اللازمة بجوز وجود المقدور
كما الزمتمونا ولكنها لا تتعلق بمقدور ازلا بل نقول مقدور القدرة القديمة
حادث يقع فيما لا يزال فلا متصور وقوع الحادث ازلا وانما يجب القطع بتجويزه واحالة
امتناع وقوعه فقد وضح انا هو مقدور ومجوز الوقوع وليس في هذا القبيل
ما حرفته فان تحرك الجسم مجوز في نفسه وهو مقدور في ذاته وامتنع
مع ذلك من غير تقدير مانع يرجع الى الفعل او الى الذات والازل ليس من
قبيل المقدورات فوضح انه لا تعلق عن السوال واستدل الدلالة على اصول اهل
الحق وهي غير مستقيمة على مذاهب المعتزلة من وجهين احدهما انهم جوزوا
تعذر حال ثبت فيها القدرة من ارتفاع الموانع وامكان وقوع الفعل
ثم يمتنع وقوع الفعل بالقدرة وذلك انهم قالوا الابتداء وقوع المقدور بالقدرة
الحادثة في اول احوال حدوثها مع ارتفاع الموانع من نفسه ووقوع الفعل ممكن على الجملة
والوجه الثاني ان نقول هذه الدلالة مستندة الى اثبات القدرة وقد نفى
المعتزلة القدرة والزمهم من نفيها نفي كون القديم قادرا على ما سنوضحه في
الصفات ان شاء الله عز وجل وقد حور المعتزلة دلالة اسندوها الى احكام
القدرة وسلكوا فيها مسلكا اخر وذلك انهم قالوا لو اثبتنا قديمين لم نزل

يكون كل واحد منهما قادر المشيئة ومن حكم الوصف الثابت للنفس
اذا كان متعلقا ان يعم في تعلقه فيلزم من ذلك ان يكون كل واحد ٢٤٨
منهما قادرا على جميع المقدورات ولو اراد احدهما مرادا واحدا وجب ثبوت ذلك
المراد بكليهما وهذا اثبات مقدور بين قادرين وهو مستحيل فرضنا
الدلالة عند الاتفاق في الارادة وهذا الذي ذكروه غير سديد على
اصلهم فانهم لا يصح عندهم منع مقدور بين قادرين على ما اشرنا اليه وسنبسط
القول فيه في احكام القدرة ان شاء الله تعالى فان قيل انما يستقيم ذلك فلم مع مصيركم
الى ان مقدور العباد ليس مقدورا لله من حيث اختص العباد بالاقتدار على
مقدوراتهم فكيف يستقيم ذلك منهم مع ادعائهم عموم التعلق في الصفة
الراجعة الى الذات فبطل ما قالوه من كل وجه ونصدهم عن ذلك القيام
القدرة مع استحالة حكم القدرة دون القدرة ويطرد هذه الدلالة
على اصول اهل الحق على احسن وجه وذلك انا لو قدرنا الاتفاق والعدم منهم
في الارادة للزم منه ان يريد احدهما حركة جسم ويريد الثاني عين مراد
الاخر ويقصد كل واحد منهما ايجاد مقدوره فيفضي ذلك الى امتناع
مقدوره او وقوعه عن قدرتيهما ويؤدي ذلك الى وقوع حادث من خالقين
فان قال قائل كيف يصح الحكم بذلك مع تجويزكم مقدورا بين قادرين قلنا
انما جوزنا كون المقدور بين قادرين من وجهين مختلفين واما ان يجوز وقوع
حادث من خالقين فلا والكاشف عن ذلك ان الوجه الواقع بقدرة الله في مقدور
العباد لا يقع بقدرة العبد والوجه الواقع بقدرة العبد وهو الكسب
لا يقع بقدرة الرب كما تعلقت القدرتان بوجه واحد وقع بهما على التقدير
متعلقا بمقدورين وليس كذلك الحادث **فان قيل** ما ذكرتموه الكلام على منع خالق

من خالقين فلما هذا انما سنستقصي ذكره في باب القدر ان شاء الله
والذي نعتمده الاستدلال ها هنا ان نقول لو قدرنا حادثا بين خالقين فلا يخلو
٢٤٩ كل واحد منهما ان يكون بحيث لو انفرد لتصور منه ايجاد المقدور او كان
بحيث لو انفرد لم يتصور منه ايجاد المقدور فان كان كل واحد منهما بحيث لو
انفرد لتصور منه ايجاد المقدور فان قدرته عند تقدير الاجتماع كانت
قدرته عند تقدير الانفراد لان القدرة عند تقدير الانفراد تؤثر في ايجاد
الذات فلتؤثر عند الاجتماع واذا اثرت عند الاجتماع تعطلت القدرة الثانية
ولم يبق لها اثر ولو قدر كل واحد منهما غير مستقل بالاختراع عند الانفراد
ولا يتصور تاثير القدرة عند الاجتماع كانت المسالة مفروضة في مجموع واحد
ومن حكم الواحد ان يستحيل تبعضه فاذا لم يؤثر قدرة احدهما عند الانفراد
فلا اثر لها اصلا سواء قدر منفردا او مع غيره وهذا رمزنا الى الدلالة
وفي بسطها خروج عن مقصدنا وخرم لشرط الكتاب فان من شرطنا
فيه مجانبة الاكثار ثم اعلموا وفقكم الله ان المتاخرين من المعتزلة
لما استشعروا اضطراب ادلة التوحيد على قضايا اصولهم وعلموا
انها لا تستقيم على قواعدهم ابدوا عند ذلك طريقة انسلوا بها عن
ربقة الدين فقالوا ليس في العقل ما يدل على الوحدانية وانما تستدل في
معرفتها بالشرع قال القاضي رضي الله عنه وانما العجب من اقوام يستقصون
عقولهم يستدلون في الرؤية وخلق الاعمال وابواب الهدى والضلال بالادلة
السمعية ويزعمون ان مدارك العقل تنبئ العقول ثم بليتهم الله بمتاخريهم
وبركسهم على رؤوسهم حتى اعترفوا بان التوحيد لا يثبت عقلا ولولا

ورود السمع بجواز إثبات إلهين ثم الذي ذكروه رجوع إلى السمع ورد
له كان أرباب التأويل أجمعوا قاطبة على أن قوله تعالى لو كان فيهما ٥٠
آلهة إلا الله لفسدتا من حجاج القرآن وليس الغرض منه إنباء عن مغيب
وإخبار عن مجوز بل هو مساق مساق الاحتجاج كقوله تعالى في الرد على
من أنكر الحشر واستبعد إعادة العظام بعد ما رمت قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة فكان ذلك احتجاجا من الله على المنكرين للإعادة
المعترفين بالبداية والنشأة فقد صح أن الآية في التوحيد بالاحتجاج العقلي
بإجماع الأمة ثم من زعم أنه ليس في القرآن حجة مفضية إلى درك الوحدانية
فقد راغم نص الكتاب ولم يستفد بالاسترواح إلى السمع إلا التلدد
نعوذ بالله من الخبال في الدين والضلال المؤدي إلى مجاوزة سبل المسلمين
ثم نقول إنا لو قدرنا قادرين فليسا ومن في حال الانفراد أو صورنا اختلافهما
في المراد فلا يكون أحدهما بإيجاد مقدوره أولى من الثاني على ما قدمنا
تقريره فلو جعلنا ذلك من جائزات العقول لزم منه تجويز ثبوت قادر مع
استحالة وجود مقدوره ومع ارتفاع الموانع والدوافع من إيقاع ذلك
في فعله فليسوغ ثبوت مقدور بلا قادر فإنه إن لم يبعد ثبوت قادر
مع استحالة المقدور الممكن لم يبعد ثبوت المقدور مع انتفاء القادر ثم
يلزم من ذلك إبطال العقليات والسمعيات جميعا وذلك لأن الآيات
المشتملة على التوحيد تستند إلى المعجزات في الاستناد إلى الإعجاز اشتهر
بالآية والآيتين وإنما يعرف ثبوت الإله الذي يتوقف على ثبوت صدق
المبلغ ولا يثبت صدق المبلغ إلا بالمعجزة ثم لا تدل المعجزة إلا بعد أن

ثبت فعل الله سبحانه وتعالى فيهم يكون علي من زعم إثبات فعل من غير
قادر فإن قالوا إنما يستحيل وقوع مقدور من غير قادر قلنا إن لم يستحل ٥١
ثبوت قادر عندهم ممنوع مع استحالة وقوع مقدوره فلا يستحيل ثبوت مقدور
من غير قادر اتفاقا فقد وضح بما قلناه استناد الطرق العقلية والسمعية
جميعا على المعتزلة **الفصل الثالث** يشتمل على نقض الدلالة على نفي القديم
العاجز وسطوه على وجوب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى من المقدورات
فإن قال قائل قد استقريتم جميع ما قدمتم إلى استحالة ثبوت قديم عاجز
وإلى إيجاب تعلق القدرة القديمة بما لا يتناهى فدلوا على من أمكن في الأصلين
وأتموا الدلالة على المعاندين قلنا غرضنا بما قدمناه استحالة ثبوت
الملتين معتمدين على النقض متعرضين كالجمع تعين الوحدانية وقد استثبت في ذلك
غرضنا وهذا الذي يطالبون به حاصل بتعرضه فيما تقدم ونحن الآن نوضح الحق
في الأصلين مستعينين بالله فأما القديم العاجز فالدليل على استحالته أن
العاجز هو الذي يقوم به العجز ثم إن القادر هو الذي يقوم به القدرة
فلو ثبت عاجزا قديما لزم إثبات عجز قديم وذلك مستحيل فإن صفة
العجز نعم حدثه لأن العجز يمنع إيقاع الفعل وبعضه وهذا
معلوم من صفة العجز لا يستند إلى حقيقة يستحيل إثبات العجز عنه غير
في اقتضاء امتناع الفعل ولو ثبت عجز قديما لما كان مؤثرا في منع الفعل
فإن الفعل يمتنع وقوعه قدما من غير تقدير عجز وإنما يثبت العجز عن الشيء
الذي لولا العجز عنه لصح والذي يحقق ذلك أن المستحيلات بإجماع النظار أن
ذكرها لما أنها مستحيلات من غير تقدير عجز لاستحال كونها معجوزا

عنها توضيح ذلك ان العجز يمنع الحدوث ويتنزل العجز فيما ذكرناه منزلة
الحركة من حيث اقتضت صفة الحركة حدوثا اذ هي كون في مكان
بعد الكون في غيره ومن ضرورة ذلك الحدوث وثبوت الاولية فان قال
قايل هذا الذي ذكرتموه في العجز ينعكس عليكم في القدرة فان من
حكم القدرة التمكن من المقدور فيما كان من حكم العجز امتناع الفعل
ثم انتم قدرة قديمة مع استحالة مقدور قديم فاستووا انما عجز قديم لما
يؤثر في امتناع فعل فيما لا يزال وان لم يؤثر في الازل فالجواب عن ذلك
ان نقول من حكم القدرة التمكن بها اما في الحال واما في المآل وليس من شرطها
مقارنة مقدورها اياها فانا نجوز استيجاد المقدور عقيبها والذي يوضح ذلك
انا اذا قدرنا جوهرا حادثا بالقدرة حدوثه في اول حال حدوثه مقدور
واذ التقى لم يكن مقدورا في الحالة الثانية ولو علم الله سبحانه وتعالى ان
الجوهر سيعدم في الحالة الثالثة وهو يعيده في الحالة الرابعة فالقدرة
على الاعادة في الرابعة ثابتة في الحالة الثانية وان لم يكن هو مقدورها
معها وانما يقع مقدورها في الحالة الرابعة فلم يمتنع اذا استيجاد المقدور
عن القدرة اذا كانت القدرة باقية وانما يمتنع ذلك في القدرة الحادثة
من حيث استحال بقاؤها فلم يبعد ان يكون القديم سبحانه وتعالى على صفة
في ازله يصح منه ايجاد الفعل فيما لا يزال ولا تحوي المجرى ذلك
مجرى القدرة فانا نجوز قادرا يمتنع عليه مقدوره ولا معنى للعجز
الامتناع ولا يتصور عاجز عن الشيء مع مقارنة التمكن العجز
حتى يقال هذا متمكن مما هو عاجز عنه ويتطرق الى العجز

في التالي وهذا اوضح لكون العجز مقتضيا امتناع الفعل معه من
غير استيجاب بخلاف القدرة ولذلك جاز منع القادر لو قدرناه قادرا
قديما ولا يجوز تمكن العاجز فهذا اقصى الامكان في تقرير ذلك وقد
ذكر القاضي في الهداية والتقريب ان نفي القدم عن العاجز يتلقى ذلك
سمعا وانما قال ذلك لاعتقاده لزوم معارضة العجز بالقدرة القديمة
قدما وليس الامر عندنا كذلك والفصل بين العجز والقدرة واضح لا
يخفى دركه على متامل والظن بالقاضي انه اعتمد بالسمع ولم يرد
دلالة العقل وهذا ما يغلبه ظاهر كلامه فانه لم يصرح برد
دلالة العقل ولو اعتقد بطلانها لما تحاشا من التصريح به فليس من
دابه التغطية والتمويه وهذه الدلالة لا تستقيم على اصول المعتزلة
وذلك انهم زعموا ان العجز يتقدم على المعجوز عنه كما يتقدم القدرة
على المقدور عليه على ما تستقره في القدر ان شاء الله فان قيل قد
تحكم المعتزلة في الاستشهاد بالادلة السمعية ثم وتعتصم فيما منه قدرتم
فالجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان نقول نحن لم نبطل دلالة العقل
بل قررناها وقدرناها واعتضدنا بدلالة السمع تيمنا وانهم انما نفوا دلالات
العقول والوجه الاخر في الجواب ان نقول انهم سدوا مدارك
العقل في نفي قدم الصفات كما نفوا الاعتبار فجركم ذلك الى انكار
المقدورات وذلك يفضي الى رد السمع ونحن ان قدرنا عاجزا قديما عقلا
فلا يسوغ ذلك الا بالقدح في احكام القدرة فاعرف مذهبنا فان قال قايل
هذا كلامكم في نفي قدم عاجز فما الدليل على وجوب تعلق القدرة
القديمة بما لا يتناهى قلنا قد ذكر اهل الكلام في ذلك طرقا لا نرتضيها

ونحن نشير اليها ونبدي وجوه القدح فيها ثم نذكر الطريقة المرضية
فمما ذكروه ان قالوا لو لم يقدر القديم على بعض المقدورات ٥٥٤
لوجب ان يكون عاجزا عنها وقد علمنا استحالة العجز على القديم وهذا فيه
نظر اذ للمعترض ان يقول لا يقدر على بعض المقدورات ولا يعجز عنه
كما لا يقدر الواحد منا على الالوان ولا يعجز عنها والتفصي عن هذا
السؤال لطيف ومما ذكروه في ذلك ان القدرة لو صلحت لايجاد شيء لوجب ان
تصلح لايجاد كل شيء جائز لان حقيقة الحدوث واحدة لا تختلف والقدرة
الصالحة لوجه منه صالحة لجميع وجوهه وهذا فيه نظر عند ذي المعترض
ان يقول اذا ابطلتم الحال وقلتم ان الجوهر كالعرض في اختصاصه بخاصيته
وخاصيته عين وجوده فيلزم من ذلك اختلاف الوجودين وهذا ابطال الدليل
وان قلنا بالحال فالدليل مع القول بها يتطرق اليه فان جميع صفات الجوهر
ليس بالقدرة عند اهل الحق فللمعترض ان يقول ان استوى وجود الجوهر
والعرض لم يستويا صفاتهما فيجوز ان تصلح القدرة لاحدهما دون الثاني والذي
يجب التعويل عليه في ذلك ان نقول نحقق اولا انتفاء النهاية عن مقدورات القديم
الواحد من غير تعدد ثم نعطف على غرضنا في تعلق قدرته فالدليل
على انتفاء النهاية عن مقدورات القديم الواحد ان مقدوراته لو تناهت وانتهت
ولتعين قدر زايد فيما لا يزال من جنس ما فرضناه واستحال عدمها والعقل
فيما لا يزال ممكن فيستحيل تناهي المقدور مع بقاء القدرة اذ لو جاز ذلك
في وقت جاز في كل وقت فان قال قائل لا يلزم تناهي المقدورات من
هذا الوجه بل نقول اما المانع من تعلق قدرة القديم ببعض الاجناس على
ان لا نهاية لاحادها ولا القدرة لا تتعلق ببعض الاجناس قلنا هذا

باطل فان الذي يصور منعه لا يخلو اما ان يكون محالا او جائزا فان
كان محالا فليس في الاستحالة الا الانتفاء عن المحال تصوير في القدرة وليس المحال
مقدورا فليس عن تعلق القدرة به وان زعم السائل ان الذي يمنع منه ٥٥٥
جنس ممكن وقوعه جائز حدوثه فقد قال ان يجوز حدوثه بنفسه ام
لا يجوز ذلك فان زعم السائل انه يجوز حدوثه بنفسه فقد رد قضية
العقل ويلزمه تجويز وقوع كل حادث من غير قدرة وهذا يفضي الى
رد اثر القدرة وان قال انما يجوز وقوعه بالقدرة الحادثة فاستحالة ان
يقع الا بالقدرة القديمة فان من المستحيل ان يقع بالقدرة القديمة المحال
ان يقع بالقدرة الحادثة فان القدرة الحادثة سواء فيه بالقدرة القديمة
كيف يقدر القديم على اختراع قدرة على مقدور من جنس ذلك المقدور
ليس مقدورا له فاذا وضح ذلك في القديم الواحد رجعنا الى تقدير القديمين
فلا يخلو الحال فيهما اما ان يكون كل واحد منهما تام المقدور او يكون
احدهما كامل المقدور دون الثاني فان تساوت مقدوراتهما جميعا لزم من
ذلك ما يلزم من تناهي مقدور القديم الواحد وان عم تعلق قدرة احدهما
دون الثاني فتجزى في القدر المقدور لاحدهما التمانع كما قدرناه في القادرين
اللذين لا تتناهى مقدوراتهما فان قال قائل تنكرون على ان مقدور
الاقدر منهما يقع لما هذا محال فان القدرتين استويا في وجه الاقتدار
فيما استويا في الاقتدار عليه فاذا انفرد احدهما باجناس من المقدورات لا تثبت
له مزية فيما استويا فيه وهذا فصل نوضحه في احكام القدر ان شاء الله
تمهيد جمل مقنعة في التوحيد تشتمل على جميع اطراف الكلام لا
يشذ منها مقصد معنوي ان شاء الله ثم ان نسمعا عقب التوحيد الاعادة

ونحن نبين ما جرى بها الى الحركات الثابتة والله الموفق للصواب القول
في الجسم ومعناه اختلف الناس في حقيقة الجسم وحده فقال
قائلون من الفلاسفة ان الجسم هو الطويل العريض العميق والى ذلك
صار معظم المعتزلة وربما عبروا عن هذا المعنى بعبارات ومحصول
جميعها واحد وقال بعضهم الجسم هو الذاهب في الجهات وعنى بالذهاب
فيها ما قدمناه من جهة العرض والطول والعمق وقال بعضهم الجسم هو
الذي له الابعاد الثلاثة وفسر الابعاد بما قدمناه وذهب الصالحي الى
ان الجسم هو القائم بنفسه وذهب هشام في احد قوليه الى ان الجسم اذا
سمي به الاله تعالى وقيل هو جسم لا كالاجسام فالمراد به انه شيء لا كالاشياء
واختلف اصحاب المذاهب في الجسم فذهب شرذمة منهم الى ان الجسم
هو الموجود وصار آخرون الى ان الجسم هو القائم بالنفس وذهب
الاكثرون منهم الى ان الجسم هو الذي كان من غيره من اجزاء ثمانية
وهؤلاء اختلفوا فصار صائرون منهم الى تكوين المماسة من جهة تحت
ومقابلها من سائر الجهات وذهب آخرون الى تحصيل المماسة من سائر الجهات
والزمهم هؤلاء ان يجوزوا ذلك لمساواة القدم محاطا بالاجسام فالتزموا ذلك
ولم يكترثوا به والذي صار اليه اهل الحق ان الجسم هو المؤلف والمتألف
والدليل على ما صرنا اليه انا نقول وجدنا اهل اللسان اذا راموا الانباء
عن مفاضلة بين شخصين في الضخامة والعبالة وكثرة الاجزاء يقولون
هذا اجسم من هذا فنعلم قطعا انهم قصدوا باطلاق هذه اللفظة
التعرض لتفاصيل بين الذاتين ثم يطرا في جملة صفات الذات وسعاها
شيئا ونفيسا فعلمنا انهم لم يريدوا بالاجسم التفاضل في معنى عدا

كثرة الاجزاء والتاليف فيها فاما لو طلبنا ان نردوا اما جسمها اعلمها او
اكثرها حركة او سكونا الى غير ذلك من المعاني فعلم بطلان جمعها
الا ما ان ذكرناه واذا ثبت ان الاجسم ينبئ عن التفاضل في الاجزاء والتاليف
وهو صيغة مقتضية من الجسم فاذا ذلك في بناء التفضيل على المفاضلة في
معنى وجه دلالة اصل اللفظ على ذلك المعنى والذي يوضح ذلك ان الاعلم لما
انبا عن التفاضل في العلم وكان ماخوذا من العلم انبا اصل العلم عن ما
انبا عليه الاعلم ووضوح ذلك يغني عن بسطه وللخصوم على الدلالة
التي ذكرناها اسولة نحن ندفعها فمن اقوى الاعتراضات ان قالوا
معولكم على الاجسم ومعناه والاجسم ليس من لغة العرب وربما
يسندون ذلك الى ابن دريد صاحب الجمهرة فيقولون سئل ابن دريد عن
الاجسم فقال لا اعرفه وهذا الذي ذكروه ها هنا وما ذكروه
لما ظهر واشتهر واستمر فانا نعلم ان من يحلل احلاف اعراب البوادي وعبر
بالاجسم عن الاضخم لما انكروا عليه مقالته والذي يوضح ذلك انهم لما قالوا
جسم الرجل جسامة قالوا بدن بدانة فاصدروا عن الجسم والجسامة
وجوه الافعال واشتهر منهم التفعيل فيقولون جسّم الشيء تجسيما ومن اوضح
ما يدل على ذلك اطلاقهم التجسيم وهذا من الثاني العاشر المطرد بعد
على فعل يفعل فانهم يقولون كرم فهو كريم وظرف فهو ظريف ومن
ذلك قال اهل العربية ما ابنى هذه الافعال على اسماء المفاضلة الا ما جرى
في الافعال الثلاثية دون غيرها ونحن نجد العرب يقولون فلان افقر من
فلان وما استعملوا منه فعلا ثلاثيا فقالوا المحصلة من اهل العلم لعدم
الفعل الثلاثي صار افقر من الفقير وان اماتوه في الاستعمال ولم يذكروه

في مجاري الكلام ويدل عليه وهو تعبيره انه دليل على ترتبه على فقد
ومما استبان لاستعمال الافعل بالاسم الجسم ولا امتنع في استعمال الافعل ٢٥٨
اذا لم يكن في الاصل مجمعا بالخلق اللازمة والالوان ثم نقول ان
ما ليس بناقص في الاجسم فلا مناقشة في الجسم ولا استنكار المراد به
معنى المبالغة ثم تلك المبالغة المرادة باللفظة لا ترجع الا الى كثرة
الاجزا وبالطول والعرض ما يتسبب بناه احد ومما اعترض به على الجهلة
على ما قدمناه ان قالوا ان الافعل قد يرد على غير ارادة المبالغة ومنه
قول القايل   فتحتهم بال زيد تغزوا الام قوم اصغر او اكبرا
وكذلك قالوا قول القايل الله اكبر ليس المراد به تعريضا للمفاضلة
ومبالغة بل المراد به الله الكبير وكذلك المراد بقوله وهو اهون عليه
اي وهو هين عليه وهذا الذي ذكروه خروج منهم عن مقصدنا
واعراض عما قدمناه وذلك انا لم نقل الاجسم يبني عن التفاضل لا محالة
بل قلنا انهم يطلقونه على ارادة المبالغة ويقولون في الشخصين اللذين
اختص احدهما بالبدانة والعبالة والثاني بالهزال هذا اجسم من هذا
وذلك مما لا سبيل الى انكاره فلا يلزم الخصم عن ذلك بصورة ياتي بغير
المبالغة بعد ما وضح ارادة المبالغة على ما اوردناه الى قياس الابنية
لما كان ما قالوه ما قررنا لما ابديناه فان الافعل اذا استعمل مع من انبا
عن مبالغة لا محالة ولو قدر مفصولا عن من مجردا اعتها الاسم بعد
ذلك مذاهبه والاصل عليه مبالغة والذي استشهد للنابه
مقرون بمن فيما كان ذلك وزنه قد كان قالوا لو صح ما قلتموه لصح اطلاق
الاجسم في الجمادات صحته في الحيوانات ان التفاضل في كثرة الاجزا

130

في كثرة الاجزا الالتصاق بعموم في الجمادات تحققه في الحيوانات
وهذا الذي ذكروه من اظهر ابواب الجهل بمذاهب اللغة فان اصول
٢٥٩ الاشتقاقات لا تطرد فلو قد نسلم منها لبعض المسميات وجد تحقق
الاسم في عموم الاستعمال وعليه العرف بعض المسميات وان اقتضى
اصل الوضع والاشتقاق عدم الاختصاص والذي يوضح ذلك قطعا
ان الدابة مشتقة من الدبيب وموضوع الاشتقاق يقتضي تسمية كل
من يدب ويدرج دابة او دابا ولكن غلب الاستعمال في بعض الاسما وامثال
ذلك لا تنحصر في اللغة على ان الذي قالوه يتعلق عليهم في اعتبار الطول
والعرض والعمق فان هذه الصفات لا تختص بالحيوان بل تعم وتثبت في
الجمادات وانما كان يكون لما قالوه وجه لو لم يلزمهم على موجب اصلهم
مثل ما الزمونا فان قالوا لو كان الامر على ما قررتم لكانت رمانة
القبان اجسم من الخشبة العريضة من حيث كثرت اجزاوها وازدادت على اجزا
الخشبة ونحن نعلم ان الخشبة اذا كانت اكبر في راي العين من الرمانة
فقال الخشبة اجسم من الرمانة وهذا الذي قالوه يناقض ما قدموه فانهم
انكروا قبل ذلك لفظ الاجسم في الجمادات ثم اثبتوا ما انكروه ولكنا نرده
بمعنى اخر على انه لا مستروح فيه فانا لم نعتقد ان الخشبة اجسم من
الرمانة لاعتقاد ان اجزاها اكثر من اجزائها ونطلق الاجسم على هذا
الاعتقاد فلا نشكك فيه وهو صواب في مقتضى اللغة وان كان
للاتي المعنى على انا اذا حققنا النظر في الاجرام من الاعراض
احزا لم نستبعد كون الخشبة اكثر من اجزا الرمانة فلا يقع ما قدموه به
ومما يعترضون به ان قالوا اجد العرب يقول هذا اقدم وهذا اقدم

منه دهذا احدث ولهذا احدث منه ثم لا يرجع قولهم في الاقدم والاحدث
الى اثبات زيادة يختص بها احد الموجودين وهذا غير سديد ايضا فانا
نعلم قطعا انهم في اطلاق الاقدم والاحدث لم يقصدوا التفاضل في معنى ٢٦٠
قدروه اصابوا فيه ام اخطأوا فهذا الذي نحن فيه مما مهدناه من اقتضاء
المبالغة ثم ان قدر على اهل اللغات زلل في المعاني فليس ذلك قادح في
موضوع اللسان فوجب حمل هذا البناء على المبالغة عموما فان ادعي المعنى
فقد يجمع اللفظ والمعنى والذي رمنا اثباته معنى صحيح وهو انا اذا
علمنا انهم قالوا بالاقدم الا انا نعني كثرة مرور الاوقات وكرورها
على احدهما والى قريب من ذلك اشاروا في الحديث والاحدث فاستقر
الدلالة واندفع عنها كل ما اوردوه **فان قالوا** لو قدرنا عرض جوهر
ما لعين على العرب وراجعناهم في تسميته جسما لابدوا فيه اعظم النكير
اذ الجسم في اطلاقهم ينبئ عن الكثافة وهم لا يسمون جزءا بين كثيفا
فلا يغني ما انكرتموه ينعكس عليكم في الثمانية الاجزاء فانها لو عرضت
لما سميت جسما ومن شدا طرفا من التحقيق واحاط بالجزء الفرد علما علم ان
ثمانية من الجواهر اذا انضمت لم تعد في مجرى العادة ولذلك لو بلغت بلغ وانسا
ان ما الزمونا ينعكس عليهم ثم سبيل الجواب على المذهبين ان سلوم العرب
معاني كلامها وانا لا نحكمهم فيما يدق مدركه فاذا اثبتنا الجسم
المتألف حقيقة في كل متألف حكمنا العرب او حملوه والذي يوضح
ذلك ان الطول لا بد منه في الجسم ثم يكتفي الخصم في تصوير الطول لما
تركب جوهرين من كل قطر ونحن نعلم ان ذلك لو قطع على العرب
سموه طولا واما من قال الجسم هو القائم بالنفس فقد ما قد مر الرد عليه

بلغ

اذ الجسم ما يسوغ التفاضل في معناه وليس كذلك العلم بالنفس
والقرب مزيد لا يزيد على هشام في تسميته ولفسره الجسم بالشيء
ويريده وجها اخر فهو اقصى ما يصير اليه ان الرب جسم لا كالاجسام
٢٦١ لمعنى انه شيء لا كالاشياء فيلزمك على طرد ذلك تسمية الاعراض اجساما
من حيث انها اشياء وهو يمنع تسمية العرض جسما فان اعترف بذلك
فقد نقض مذهبه وان ابى وامتنع من تسمية الاعراض اشياء فقد جحد
اللغة وراغم آيات من كتاب الله منها وكل شيء فعلوه في الزبر والمراد
بذلك نبذ بلهم ونحو بلهم وهي من افعالهم وافعال المحدثين اعراض وقال
تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر الى غير ذلك من الآيات ووجه جحد
اللغة واضح فان من ابى تسمية اللون والاصوات اشياء فقد راغم
ولم يسوغ الى الرد عليه اقل من شدا طرفا من كلام العرب وهذا سبيل
الرد على الكرامية اذ زعموا ان الجسم هو الموجود وهذه مناقشات
في الالفاظ ونسلم المعاني في مواضعها ان شاء الله **فصل** مشتمل على
ذكر اقل الاجسام اعلموا وفقكم الله ان الاختلاف في هذا الفصل يستند
الى ما قدمناه في حقيقة الجسم وقد ذكرنا ان معظم المعتزلة وكافة
الفلاسفة صاروا الى ان الجسم هو الطويل العريض العميق وقال الجبائي
لما سئل عن اقل الجسم فقال الستة اجزاء في ذلك احدها ان العرب لم يتعرض
لتحديد اقل الجسم ولكني لو قربت شيئا القول لعلنا على اقل الاجسام لقررنا
ثمانية اجزاء منطق ان نعيد منها على وتعمد وذهب بعض اتباعه الى قطع
القول بان اقل الاجسام هو المتركب من ثمانية ولا معنى لتزيد القول في
ذلك فان الطول والعرض والعمق يتحقق العقد انطباق الاربعة على اربعة

فلا معنى للتردد مع القطع بذهاب ابي الهذيل العلاف الى ان اقل
الجسم ما تركب من ستة وثلث ثلثه على ثلثه وصار اي العرض والطول اي
والعمق يتحقق في هذا الشكل ثم قال آخرون الجسم اقله ثمانية وتكون
جزءا وهو الذي يجتمع فيه من اقل الاجسام ستة وكل ما ذكروه تحكم ٢٦٢
لا تحصيل له واول ما يعلمهم فيه ان نبطل عليهم اعتبار الطول والعرض
والعمق وفي ابطال ذلك نقض ما اعتبروه ثم نقول ان اعتبرتم الطول والعرض
والعمق من كل قطر فانه محال لانا اذا اعتمدنا الى احد اقطار الجسم وقد
نعداه الى غيره فلا يتحقق فيه الاوصاف الثلثة وان اكتفيتم بامتثال
الحكم على الاوصاف الثلثة فقولوا اذا انضم جوهران وانضم الى
احدهما جوهر اخر فقد ثبت وصف الطول والعرض والعمق في جملة
هذا المتركب وان لم يتقرر في كل اقطاره وهذا اوضح في الرد عليهم
ولولا ان الكلام في ذلك لا يرتبط بما قدمناه في الالفاظ لاطنبنا فيه
ولكن الذي التزمناه في صدر الباب اعتبار مراد المعاني في الاجزاء
فالذي يتعين له الاكتفاء بالالفاظ والظواهر **فان قال قائل**
فما اقل الجسم عندكم قلنا اختلفت عبارات ائمتنا في ذلك فقال بعضهم اذا ائتلف
جوهران فهما جسم واحد والذي ارتضاه القاضي وكل محقق من ائمتنا
ان الجوهرين اذا ائتلفا فهما جسمان فان الجسم هو المتألف والمتألف هو
الذي قام به التأليف وقد قام بكل جوهر تأليف فلزم من تعدد التأليف
تعدد المتألف ولزم من تعدد المتألف تعدد الجسم **فان قيل**
فسموا الجوهر الفرد جسما [illegible] قيام التأليف به وهو فرد
لسميناه جسما ولكن لا يتصور ذلك والمعول عندنا في اسم الجسم على التأليف

فيما يحصل ظهور ذلك بالحد وان لم يتحقق عكسناه ولا نستبعد ذلك في
اسامي النسب فاما اذا سمينا موجودين غيرين فنسمي كل واحد منهما
غيرا لما يحقق كونه غيرا وكذا القول في الخلافين والمثلين فهذه جمل
مقنعة في الالفاظ في الحدود والحقائق والجسم قدمناها للاعتضاد بها في تبيين المعاني

٢٦٤ **القول في اقامة الدليل على استحالة كون القديم جسما**

اعلموا ارشدكم الله ان الخلاف في ذلك يدور بيننا وبين فريقين احدهما
يخالف في اللفظ والاطلاق دون المعنى والاخرى تخالف في المعنى فاما الذين
خالفوا في الاطلاق دون المعنى فهم الذين قالوا المعني بالجسم الوجود او
القيام بالنفس وقد قدمنا على هؤلاء في صدر الكلام وسنعقد عليهم
فصلا في اخر الباب نوضح فيه امتناع اطلاقه وذلك شرعا واما الذين
خالفوا في المعنى فهم الذين لم يتحاشوا من اطلاق القول بان القديم متركب من اجزاء
والف من تعالى الله عن قولهم فنبدأ بالرد على هؤلاء وقد قدمنا القواعد
المفيدة في اوائل المثلين والجوهر في الرد عليهم ان نقول لو تركب القديم
من جزئين فصاعدا لم يخل العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات اما ان
تقوم بكل جزء واما ان تقوم بواحد من الاجزاء المتركبة واما ان تقوم كل
صفة بجميع الاجزاء والغرض بترديد الكلام في التقسيم في صفة واحدة ليكون
الكلام اخصر **فان قال الخصم** تقوم بكل جزء قدرة فيلزم منه ان يكون
كل جزء مختارا وفيه تصريح باثبات الهين او الهة فان الذي تتعلق به
وتعلمه [illegible] على استحالته واوضح الادلة سوف قدمنا يعجز عن سوا
فذرا متماثلين او متفاصلين ولا احكام لدلالة التمانع وعمدتنا في الطرق
المفضية الى ثبوت الوحدانية ممتنعين بل اطرادها في المختلفين [illegible] اطرادها

في المقياس **وان زعم الخصم** تقوم باحد الاجزاء المتركبة فيلزم من ذلك
تخصيص ذلك الجزء وكونه مقدورا خالقا لها واذا جاز اختصاص سائر الاجزاء
عن القدرة وجب ان يتصف باضدادها وفي ذلك مصير الى اثبات قديم عاجز
مع اثبات قديم قادر وعن صفات القديم القادر فان كل جزء ٢٦٤
مقدر ليس بصفة للمجرد الذي قام به القدرة على ان القول بذلك يلجئ صاحبه
الى الحكم بمن يحصل ذلك ليس بعض الاجزاء في اختصاص القدرة به اولى من بعض
ولو قال الخصم تقوم القدرة الواحدة بجميع الاجزاء المتالفة فذلك محال لان
المعنى الواحد لا ينقسم على ذوات ويستحيل قيام المعنى الواحد بذاتين
كالمثلين بانفسهما ولو جاز ذلك لجاز قيام سواد واحد بكل جواهر العالم
وكذلك يسلك الالزام في كل عرض فاذا بطلت هذه الاقسام لم يبق
بعد بطلانها الا القطع بما حاذاه دلالة واسقاط التركيب المالف عنه **فان قيل**
الخصم ثم يشكون على من زعم ان القدرة تقوم بجزء واحد ويثبت الحكم منها
للجملة دون المحل على الاختصاص قالوا وهذا كان العلم يقوم بجزء واحد
من جملة الانسان والعالم بذلك العالم جملة الانسان قلنا هذا معقله منكم
عن مذهب الخصم من قضية اصولنا ان الحكم الذي يوجبه المعنى يختص بالمحل
الذي قام به المعنى ولا يتعداه اصلا فالعالم من جملة الانسان الجزء الذي المجنون
قام به العلم والجملة لا توصف بحكم العلم وسنوضح ذلك في صدر العدل
والتجويز عند ذكرنا اختلاف الناس في الانسان ونحن الحقيقة على البعض
ممده هي الدلالة السديدة ومما يعضد كل نكتة نذكرها في نفي التجسيم
وسنوضح اطرادها على المعتزلة وما تمسك به القاضي ان قال من اثبت القديم
جسما متركبا فمن قضية اصله انه متحيز واحد وصف الجوهر تحيزه

133

فلو ثبت للقديم احد وصفي الجوهر للزم ثبوت قبوله للجوهر في جملة
معانيه اذ يستحيل اجتماع المجتمعين في احد الاوصاف مع اختلافهما في
ما عدا الاخص من الصفات وهذه الدلالة قد ساقها القاضي رضي الله عنه
٢٦٥ على اصله فورناه في حقيقة المثلين وذلك انه يقول المجتمعان في الاخص
يجب اجتماعهما فيما عداه ثم له في ذلك طريقان احدهما في ان الاجتماع
٤ في الاخص علة في الاجتماع في سائر الصفات والقول في طريقه اخرى ان الاجتماع
في سائر الصفات واجب عند الاجتماع في الاخص وليس الاجتماع في الاخص علة
موجبة على موجب الطريقين يستمر الدلالة ومن قال من ائمتنا يجوز الاجتماع في
الاخص مع الاختلاف في سائر الصفات لم يمكنه التمسك بهذه الدلالة
وقد قدمنا في ذلك قولا مقنعا ومما يستدل به على غلاة المجسمة وهم
الصائرون الى ان القديم تعالى عن قولهم محدود يحيط به اقطار وتحصره
حدود ومقابلات ويجوز عليه التحول والانتقال والنزول والصعود فهذا ما
صار اليه معظم المجسمة وسبيل الكلام عليهم ان يسالوا عن دلالة حدث
العالم فان يردد واقفا ولم يستقلوا بايرادها فانه عجزهم عن قاعدة الدين
واصل المعارف فان السبيل الذي به يتوصل الى معرفة المحدث ثبوت الحدث
ان راموا ذكر الدلالة على حدث الاجسام لم يطرد دلالة الاعراض
عليهم فيلمها في الجسم الذي حكموا بقدمه ويدور عليهم حينئذ امرها
القدح في دلالة حدث العالم والاخرى القدح في قدم الصانع وطرد
دلالة الحدث في كل من يجوز عليه الانتقالات وهذا واضح لا خفاء
منه ولم نبسط قولنا فيه اكتفاء بما قدمناه في حدث العالم
وقد ينتهي الغلاة من المجسمة الى ان يقولوا القديم متصور متشكل

وهو على صورة آدم عليه السلام ومن ايمانه الجهل الى هذا المسمى
لم يأمن ان يكون بعض من يلقاه في الطرق الهه وهذا هو الكفر الصراح
والاسترابة في المعبود واثباته على وجه يلتبس بالصور والاشكال
٤٦٦ اعاذنا الله من الضلالات وهدانا لطرق الرشاد ومما يستدل به على المجسمة
ان يقال اذا زعمتم ان القديم تعالى محدود فلا يخلو اما ان يصفوه بكل حد
واما ان يصفوه ببعض الحدود فان وصفوه بكل حد كان باطلا لضرورة
العقل فان الحدود متناقضة متنافرة لا يجوز تقدير اجتماعها فان من
الحدود القصر ومنها الطول واجتماعهما محال ووضوح ذلك يغني عن بسطه
وان زعموا انه مختص ببعض الحدود وهذه قضية اصلهم فانهم قالوا
هو على مقدار العرش ومنهم من يقول انه اصغر من قدر العرش ولابد ان [illegible]
فاذا خصصوه تعالى الله عن قولهم فيقال لهم ليس بعض الحدود في المعقول
اولى من بعض بل جميعها في التجويز بمثابة واحدة فيلزم من الاختصاص ببعضها
الافتقار الى مخصص واصل هذا الاعتبار بسائر اجسام العالم فانها لما
اختصت باقدار وحدود وجاز في العقل تقديرها على غير ما هي عليه
من حدودها فعلم بذلك افتقارها الى المدبر والمقدر **فان قالوا** بم تنكرون
على من زعم ان الذي ذكرتموه ينعكس عليكم في سائر صفات الاله فاذا
قال القائل يجوز ان يختص الحي بالعلم ويجوز ان يختص بالجهل واذا اختص
القديم بالعلم وجب ان يكون مفتقرا الى مخصص قالوا فان لم يلزم هذا
السؤال لم يلزم ما قلتموه **الجواب عن ذلك** ان يقال العلم مما وجب لله وقامت
الدلالة على وجوبه له واستحال جواز عنه ولم يتقابل فيه جائزان فيلزم
من الاختصاص باحدهما المخصص وذلك ان العقل المحكم دال على العلم

134

وذلك استحالة تسلسل الحوادث الى غير اول على قدم العالم فقد
ثبت اذا وجوب العلم وكذلك القول في سائر الصفات وليس كذلك
حد مخصوص فانه لا دليل في العقل لا من جهة الفعل ولا من غيره يخص
حدا من بين الحدود اذ سبيل اثبات الصفات على الوجوب دلالة الافعال ٤٦٧
ادلتي النقايص والاختصاص بحد لا يرشد اليه فعل ولا يدل عليه طريق واسعا
النقايص فوضح بذلك انه ليس بعض الحدود اولى في التجويز من بعض والذي
يقرر ما قلناه وهو الذي يقطع شغب المعترضين ان لو جاز تقدير
حد على الوجوب لجاز لمن يقول بالدهر ان يقول العالم مختص بحد لا يجوز
تقدير المزيد عليه والنقصان عنه وحده واجب لا تعارضه حد مجوز
فليس قول المشبهة باسعد من ذلك ولو جاز لهم ادعاء وجوب الحد اختصاصا
من غير ان يدل عليه دلالة جاز مثل ذلك في بعض اجسام العالم وهذا لا
محيص منه وجملة القول ما قلناه ان الحدود والشاغل للحيز ليس بعض الاحياز
اولى به من بعض بل الجهات متماثلة لا ترتيب فيها وليس الاختصاص ببعضها احرى
من الاختصاص بسائرها ولو جحد جاحد تماثل الحدود في الجواز لم يمكنه
جحد تماثل الجهات وسنبسط ذلك في مسألة الجهة ان شاء الله عز وجل
اعلموا ان ما يدل على نفي المحاذاة والتمكن من الاماكن والاختصاص
بالجهات فهو دليل في مسألة التجسيم وستاتي ادلة هذه المسائل ان شاء الله تعالى
واستدل بعض اصحابنا في نفي التجسيم بان قال لو كان القديم جسما لاستحال وقوع
مقدوره الا في محل قدرته ولا يمتنع منه خلق الاجسام وهذه الدلالة
تستند الى اصل القدرة في خلق الاعراض وهو ان الجسم يستحيل ان يخلق
جسما والاولى بالمحقق ان يعول في نفي التجسيم على الدلالة الاولى مبني

القدرة وغايتها المعقول ويظهر ايضا الاستدلال على من جوز على القديم
التحول والزوال ولكن تلك الدلالة لا تختص بالجسم على التعيين بل يستطرق
منع الانتقال في الحوادث واما الاستدلال بانه ليس بعض الحدود اولى
من بعض فسديد ولكن يرد عليه سؤال واحد وهو ان علم القديم يتعلق ٢٦٨
ازلا ببعض المعلومات على التعيين حدوثها ووقوعها وكان يجوز ان يقدر
تعلق العلم بما سواها ابدالا عنها ثم لم يفتقر العلم في تعلقه ببعض المعلومات
على صفاتها الى مخصص فكذلك لا يقدح في الدلالة اثباتنا الصفات السمعية
التي لا يدل عليها قضية عقل **فان قال قائل** اذا اثبتم مدركا ويقدر ان يعلم
الادراك كما في الذين ولا يختص العقل بعين ذلك بما خادم لم تستبعدوا
ما قلتموه ومما يقدح في الدلالة ان اقصى ما تمسكتم به ان الدلالة لم تختص جسدا
والغاية ان تقولوا هذا تمسك بعدم الدليل فلم يعلم ان ما لا يدل العقل
على وجوبه ما ثبت له الوجوب فهذه جمل تقدح في الدلالة ولاجل ذلك عولنا
على الطريقة الاولى فهي التي لا قدح فيها واما التعويل على وجوب المشاركة
في سائر الصفات عند الاشتراك في الاخص فهو من اعظم الطرق وقد قدمنا
من مدارك العراقية **فصل مشتمل على ذكر عمدة المعتزلة في نصب الدلالة**
على استحالة كون القديم جسما اعلموا ان ذلك المتبع عليهم من اوجه منها
انهم صاروا الى ان الواحد منا يستحيل ان يكون عالما قادرا مجموع الاجزاء اذا
كان مركبا موصوفا ببنية مخصوصة على ما سنوضح ذلك من اصلهم و
نصيب مذهبهم ان الشروط يجب طرده شاهدا وغائبا وان اختلفوا من ذلك
في العلل والدلالات الا ان الواحد منا حياة شرط في كونه عالما فلزم
طرد ذلك غائبا حتى يقطع بوجوب كونه حيا من حيث كان عالما فلئن

135

جاز طرد هذا الشرط شاهدا وغائبا وجب مثله في البنية ولا اعتصام
لهم منه **فان قالوا** انما شرط البنية المخصوصة لثبوت العلم لا لكون العالم
٢٦٩ عالما فلو ثبت العلم غائبا للزم الحكم بالبنية **قلنا** اعرضوا عن ذلك ان تقولوا هذا
الذي ذكرتموه باطل من اوجه احدها انكم عولتم في دفع السؤال على نفي الصفات
وسعيتم في صحة الادلة على اثباتها ثم تقولون سيكرون على من يزعم ان كون الحي
حيا شرط في علمه لا في كونه عالما كما ان البنية المخصوصة شرط في العلم لا في
كونه عالما ثم تنكرون على من يعكس عليكم ويشترط البنية في كون العالم
عالما ويشترط كونه حيا في علمه فليس احد القولين احرى من الاخر ولا مرجح للقاطع
بينهما الا الى محض التحكم وقد انصد المعتزلة عن نفي التجسيم ان اقسام الادلة
لا تستقيم على اصولهم ومن اقواها ما قدمناه في صدر الادلة حيث قلنا لو ثبت
القديم لقامت القدرة باحدى الجزءين او بكل واحد منهما وهذا يؤدي الى
اثبات المعنى مخترعين ودلالة التمانع تنبني على ذلك وقد بسطنا القول فيه وهي غير
سديد على مذهب المعتزلة من اوجه احدها ان التوحيد لم يستقم على اصلهم
كما اوضحناه فكيف يستقيم الفرع لمن لم يستقم له اصل ومما ينقصم من ذلك
انهم جوزوا قيام المعنى بمحلين ولم يستبعدوا ان يقوم المعنى الواحد بمحلين
فلزمهم على ذلك قيام القدرة بالجزءين ومما ينقضون عن ذلك انهم ان العلم
يقوم بالجزء الواحد منا والعالم بذلك العلم الجملة دون الجوارح ثم يلزمون على
قول الجملة المركبة القديمة عالم واحد بعلم قائم بجزء من الجملة
كما ان الانسان عالم واحد عندهم **فان قالوا** لم نصفوا المعتزلة
وحجتهم عليهم بما لا يعترفون به وذلك ان قيام العلم بجزء لا يوجب ثبوت العلم

ونحن نقول العلة العلم فكيف يلزمهم تعالى ما يمتنع وجوده للجملة او الجملة
والجواب عن ذلك ان نقول هذا الذي الزمهم ما ارتكبتم فانه اذا جاز ان يحكم ٢٧٠
فيما العلم فينا بجزء منا والعالم الجملة دون الجزء والذي هو محل العلم
فلا يمتنع مثل ذلك في صفة النفس فهلا قالوا ان الجملة عالمة لنفسها
وان الله تعالى في كل اجزائه عالم لنفسه بل يصح ذلك الحكم للجملة ولا يمتنع
للآحاد كما ثبت الحكم من العلم للجملة دون المحل الذي قام العلم به فان لم
يبعد ان يختص العلم بمحل وان يكون ذلك المحل عالما لم يبعد ان يختص كل
جزء من النفس بصفة نفسية وحكم العالم للجملة دون آحاد الاجزاء
كما ان حكم العلم للجملة فينا دون محل العلم وهذا لا جواب عنه
وما يتمسكون به عن نفي التجسيم رجوعهم الى حكم الشاهد في كثير من العقائد
من غير تمسك بمعنى يوجب الجمع بين الشاهد والغائب وذلك انهم قالوا
القديم تعالى ليس بمرئي ولو كان مرئيا لوجب ان يتصل به الشعاع فلما
طولبوا بالدليل على ايراد دعواهم لم يرجعوا الى اكثر من التمسك بالشاهد
فقالوا المعقول من رؤية شاهدا الا في مقابلة وجهة بحيث يتصل به الاشعة
فقضينا بذلك غائبا فقيل لهم لم قلتم ان ما ثبت شاهدا يقضى بمثله غائبا
فعند ذلك ترددوا ولم يبدوا مقنعا ولو جاز المصير الى حكم الشاهد جاز
للمجسمة ان يقولوا لم نشاهد فاعلا الا جسما فلزم القضاء بذلك غائبا
وهذا لا محيد عنه ولو تتبعت المسائل التي ادعى المعتزلة فيها محض
الشاهد لا الغيب منها لاستبان ان المعتزلة طردوا اعتداد قياسهم شبها

في نفي التجسيم ونحن نذكرها الآن ونوضح انتقاضهما وبطلانهما اما على
الاصول كلها واما على اصولهم فمما عولوا عليه ان قالوا لو كان مؤلفا
لقام به التأليف ولاستحال قيام المعنى بذات القديم وهذا الذي ذكروه ٢٧١
غير سديد من اوجه احدها انهم اسندوه الى فاسد اصلهم في نفي الصفات
القديمة وسنوضح الدلالة القاطعة على ثبوتها ان شاء الله والوجه الآخر
في القدح ان نقول ان لم يبعد منكم الفصل بين الشاهد والغائب في حكم العلم
والقدرة والحياة وسائر الصفات حتى علم العالم شاهدا يفتقر الى العلم
ثم اثبتم القديم عالما مع قطعكم بنفي العلم غائبا فهلا تنكرون على من يلزمكم
مثل ذلك في حكم التأليف ويقول المؤلف شاهدا انما يتصف بذلك عند قيام
التأليف به ويتصف القديم بكونه مؤلفا تعالى الله عن ذلك من غير تأليف
وهذا لا محيد لكم عنه فان زعموا فقالوا انما يقتضي العلم من حيث وجب كونه
عالما فانا نعلل هذا الوصف بوجوبه عن علة تقتضيه وليس يجب وجوب التأليف
فالجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان نقول لم تنكرون على من قال لكم
من المجسمة ان التأليف واجب كما ان كونه عالما واجب فان قالوا قد قام
الدليل على وجوب اتصافه بكونه عالما ولم يقم الدليل على اتصافه بكونه
مؤلفا قلنا للمعدم قيام الدليل على الوجوب لا يقتضي الوجوب فاقيموا دلالة
على نفي الوجوب وان عدمتم ما ينفي الدليل في النفي والاثبات فتشككوا فيما
لم يثبت فيه دلالة وهذا الزام لا محيص منه ومما يعتمدون به كثيرا قولهم لو
كان القديم جسما لما كان قادرا الا بقدرة فاثبات القدرة القديمة محال
وهذا الذي ذكروه ينبني على اصلهم في الصفات وسنبسط القول

فيها ان شا الله على انا نسلم لهم ما ذكروه من احكام لا ولو صح اطردت معالم
في كل مسالك ويقول لهم ثم ينكرون على من زعم انه جسم قادر لنفسه
والقدرة لم يثبت شاهدا من حيث كان القادر جسما وانما ثبتت القدرة عندكم
من حيث كان القادر ذا اتصاف بما جاز ان يعتوره واجب فاذا قال الملتزم القديم
جسم واجب له الاتصاف بكونه قادرا وبمعنى القدرة من حيث وجد الحكم
فلا يحيدون عن هذا الاعتلال سبيلا ومما يتمسكون به ان قالوا لو كان
القديم جسما لوجب ان يكون قابلا للحوادث ولو قبلها دل على حدثه
وهذا غير سديد ايضا على اصولهم فانه لا يستقيم لهم على احالة الحوادث
بذات الرب سبحانه وتعالى اذ اقصى الدليل فيه ان القديم لو قبل الحوادث لم
يخل عنها وذلك دلالة الحدث وقد نقض المعتزلة ذلك على انفسهم حيث
جوزوا قبول الجوهر لضروب من الحوادث كالالوان ونحوها مع جواز
التعري عنها ثم نقول لهم ثم ينكرون على من زعم انه جسم قديم تستحيل
عليه قبول الحوادث والجسم الحادث لم يقبل الحوادث لكونه جسما
وانما قبلها لمعنى اخر فلا يجدون عن الجواب عن هذه الطلبة سبيلا وربما
استدلوا على نفيهم بان قالوا لو كان القديم جسما لاستحال منه
خلق الاجسام وهذا ايضا غير سديد على قواعدهم فانه لا يستقيم
لهم دليل على احالة كون الواحد منا خالقا للاجسام اذ من اصلهم انه
يجوز ان يقع للواحد منا فعل مباين عن محل القدرة متولد عن سبب
من الاسباب فلا يمتنعون مع ذلك من ثبوت الجسم خلقا لنا متولدا ثم
للمعترض ان يقول لم يمتنع خلق الاجسام علينا من حيث كنا اجساما

وانما امتنع ذلك علينا لوجه اخر نذكره في احكام القدر ان شا الله عز وجل
فلم يستقم لهم دلالة في نفي التجسيم وقد اشرنا الى اصول عمدهم ونقضها

فصل مشتمل على ذكر شبه المجسمة والانفصال عنها ومما يتمسكوا
به ان قالوا قد ثبت ان القديم تعالى فاعل مخترع على الحقيقة ثم تدبرنا احوال
الفاعلين شاهدا فلم نجد فاعلا ليس بجسم فلما استحال ذلك في الشاهد
وجب القضاء بذلك على كل فاعل قالوا وهذا كما ان الواحد منا لما
استحال ان يكون عالما من غير علم لزم طرد ذلك شاهدا وغائبا
وربما يستشهدون في شبههم هذه بالوجود فيقولون لما علمنا وجوب
الوجود للفاعل منا قضينا بذلك على كل فاعل فاذا وجب ذلك في
وصف الوجود وجب في الذي نازعنا فيه وهذا الذي ذكروه غير
سديد من اوجه احدها ان نقول قد سلمتم فلم حكمتم على كون الفاعل جسما
في الشاهد وهذا ما لم نعترف به فان الفاعل عندنا كل جوهر فرد
فلا تتصف جملة ما بانها تفعل فعلا واحدا واذا حرك المرء يده على الاختيار
والاقتدار فلا نقول صدرت الحركات من جملة البدن بل صدر من كل جزء
من اجزاء البدن حركة اختص بها ذلك الجوهر فاكتسبها فاستبان بذلك
ان ما ادعوه في الشاهد محكوم منه ممنوع وعن الاستدلال انه قد نقول
ويصح ما قلناه بان نعلمهم ان الرب تعالى لو خلق جوهرا فردا وخلق
له الحياة والعلم والقدرة لكان ذلك ممكنا جائزا واعلموا انه ليس من فرق
المجسمة من ينكر ذلك وانما انكره المعتزلة دون غيرهم من اصحاب المذا
هب فوضح بذلك بطلان ما عولوا عليه من امر الشاهد ثم لو سلم
لهم جدلا ما ادعوه شاهدا وقلنا لهم كل فاعل من المحدثين جسم

فليس في ذلك مستروح فإن ذلك وإن سلم لهم تقديرا فلسنا نقول إنما
كان الجسم جسما من حيث كان فاعلا فلم يوجب القضاء بذلك على كل فاعل
ثم أقصى ما يتمسكون به رد الغائب إلى الشاهد من غير تحقيق جمع بينهما والمسالك
تمكن الطائفة من الميل إلى الدهر والإلحاد ونفي الإله إذ لو قال قائل لم نشاهد ٢٧٤
شيئا إلا من نطفة ولا نطفة إلا من شيء فيلزم القضاء بذلك إلى غير أول ولا
يكون المجسم فيما ذكره أسعد حالا ممن سلك هذه الطرق التي أشرنا إليها
ويشبه صحح أن شاء الله إبطال الاستمساك بالشاهد على الغائب من غير علة
ودليل وشرط وحقيقة إن شاء الله وإجماع السعد والله كلامهم من إثبات
العلم شاهدا وغائبا فساقط فإنا لم نقتصر في ذلك على مجرد الشاهد
بل أقمنا الدلالة على كون العلم علة في كون العالم عالما ثم من شأن
العلة أن تطرد ولو لم تطرد لبطل كونها علة في كل صورة وأما الذي
استروحوا إليه من الوجود فباطل فإنا لم نتوصل إلى العلم بوجود الباري
من حيث وجب للفاعل صفة الوجود بل إنما استدللنا بالمخلوقات ونوضح إن شاء الله في
الصفات فيما أن العدم نفي محض والجمع من تقديره ومن إثبات الصانع بافتقار محدثا
بسبيل الاستدلال لا بما استروحوا إليه من وجود الشاهد ومما تمسك به المجسمة
أن قالوا المعلومات تنقسم إلى ما يعلم اضطرارا وإلى ما يعلم استدلالا وما
يعلم استدلالا لا يستند العلم به إلى المعلوم اضطرارا فإن كل دليل على
شيء في استناده إلى الضروريات بدرجة أو درجات قالوا فإذا ثبت
ذلك فبنا عليه مقصود فإنا علمنا العلم بالإله وكونه فاعلا ليس من حيز
الضروريات بل نستدل عليه بكون المحدث فاعلا ثم من شأن المدلول
أن يشابه الدليل إما من جميع الوجوه وإما من بعض الوجوه ومن المستحيل

138

المصير إلى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه
من الوجوه فإنا لو قلنا ذلك لزمنا منه نفي الوجود عن الإله وذلك تعطيل
فإذا لم يكن بد من تثبيت المشابهة من بعض الوجوه فينبغي أن يقال ما يستحيل ٢٧٥
تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده في كل فاعل غائبا وشاهدا قالوا
والتركيب مما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه فوجب طرده وهذا الذي
ذكروه اقتصار على محض الدعوى ومما اشتمل عليه كلامهم قولهم إنا نستدل
على كون القديم فاعلا بكوننا فاعلين وليس الأمر على ما قدروه فإن كون
القديم فاعلا يتخير عنه بل لا يستدل عليه مع الإضراب عن كون الفاعل المحدث
والتسلسل في ذلك أن يقال إذا ثبت جواز الفعل واستحال وقوعه بنفسه
بدا افتقاره إلى فاعل مخصص فوضح بطلان قاعدة التشبيه ومما يشتمل عليه
كلامهم مصيرهم إلى وجوب مماثلة الدليل المدلول ولو من بعض الوجوه وهذا
جهل منهم بمواقع الأدلة والدعوى فإنهم يستطيلون بطرائق العقل وقد يستدل
بالعدم على الوجود وبالوجود على العدم فبطل قول من ادعى مماثلة
المدلول الدليل ومما انطوى عليه كلامهم وهو من أعظم الزلل في الدين اقتحامهم
مشابهة الرب سبحانه وتعالى الفاعل المحدث من بعض الوجوه وقد أبطلنا ذلك
في باب التماثل واستيلاء بهم أن دعت الحاجة إلى بعض من ذلك طريق القول بنفي
الأحوال النفسية في إيجاب القضاء باستحالة التماثل من وجه مع الاختلاف
من وجه ثم نقول الجسم فإنه لا يجب مشابهة الدليل المدلول من كل وجه
فلم زعمتم أن التركيب من الوجوه التي يجب الاشتراك فيها فما كان من حق أفعالنا
لا يعقل فاعلا ليس بجسم فمسموع منهم إلى الشبهة الأولى وقد قدمنا
في ذلك قولا مقنعا ومما تستدل به الكرامية أن قالوا الموجود ينقسم

إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه وليس بينهما منزلة ثالثة في
أحدهما هو أن الموجود لا يخرج عن أن يكون صفة أو موصوفا قالوا والقائم
بالنفس هو المتحيز وهذا الذي ذكروه لا محصول له أما قولهم بتقسيم الموجود ٢٧٦
إلى ما يقوم بنفسه وإلى ما لا يقوم بنفسه فصحيح لا منازعة فيه وأما قولهم
إن القائم بالنفس هو المتحيز فهذا أعظم التنازع فلم قلتم إن القائم بالنفس
هو المتحيز فلا بد من رجوع عند هذه الطلبة إلى محصول إلا إلى المثال المجرد الشاهد
وقد أبطلناه ثم نقول أنا نسلم ذلك فنقول لمخالفينا الكرامية وقد خرجتم
عن المعقول فإنكم أثبتم ما ليس بصفة ولا موصوف وذلك أنكم من حيث أصلكم
إن القائم بذات الله تعالى من الحوادث تعالى الله عن قولهم ليست بصفات إذ لا
يتصف القديم بها عندهم بل يقوم به قول حادث وهو غير قائل به وقد خرج
عن أن يكون صفة له والصفة ليست بموصوفة على أصولكم فقد أثبتوا قسما
من الصفة والموصوف ومما نعارضهم به أن نقول قد أثبتم من القديم والمحدث
واسطة خارجة من القسمين فلم تستبعدوا إثبات ما ليس خارجا عن صفة
التحيز ولم تستبعدوا إثبات خارج عن وصف المحدث والقديم ثم نقول إن كان
من حكمكم إلى الشاهد فليس بالقائم بنفسه شاهدا غير كان الذي يقوم
بنفسه متحيزا فإن لزم طرد التحيز في القائم بالنفس لزم طرد وصف العرض فيما
لا يقوم بنفسه حتى يجب من ذلك الحكم بكون علم الله عرضا من حيث كان غير قائم
بنفسه وقد أقسمتم بعدم امتناعي إطلاق القائم بالنفس وكل الجوهر ليس القائم
بنفسه وإنما القائم بالنفس هو الله تعالى وحده قال شيخنا أبو الحسن في بعض
مناظراته مع البغدادي ابن أبي حنيفة القائم بالنفس شاهدا وغائبا كل وذلك
ردا على أسقف من أساقفة النصارى استدل على ذلك بأن هذه اللفظة

لم يرد بها شرع وهي غير مستبدة في موجب الإطلاق إلا أن يتجوز بها توسعا
وهي موهمة فيأباه ولا معنى لمناقشتكم في العبارات فإنا دعنا كلامنا إلى التعرض
للمعاني ومما تمسك به جملة الكرامية أن قالوا الواحد منحصر عن درجة فاعل
ليس بجسم كان مستويا على الوجه الذي نستنكر قول القائل إن النساء ٢٧٧
والناس مجتمعين في المحل الواحد وهذا الذي قالوه خلف من القول لا محصول له
وليس الغرض فيه بمنقسم وذلك أنا نقول إن ادعيتم حكم المنازع فيه
وإجماع الطرفين فقد أوحدوا إلى الاستحالة فإنكم منازعون فيه وإن ادعيتم الجمع
بينهما في محض الاستبعاد فهو مسلم ولا مستروح فإن خوارق العادات تستنكر
وتوقعها وإن كانت من المعجزات المعدودات ولو أخبر مخبر عن عبقر الطار
وتعلق الجبال التي عن ذلك من خوارق العادات لاستنكروه لأنهم لم يسمعوا ذلك
أخواتها لأمر الجاري ومما يوضح ذلك أن الكرامية والمجسمة وإن وصفوا القديم
بكونه جسما تعالى الله عن قولهم لم يصفوه بكونه صورة على ما ذهب إليه الغلاة
من المشبهة ثم لو قال قائل إن الرب تعالى ليس بصورة ولا جوارح كان ذلك مستنكرا
في العادة وإن كان القديم عندهم غير متصور ولا متصف بالجوارح فبطل
ما قالوه من كل وجه ومما تمسك به المجسمة أن قالوا إذا قلتم إن القديم شيء واحد
لا يقبل الانقسام والتبعيض فيلزم منه أن يكون أصغر الأشياء وأقلها فإن الجوهر
الفرد لما لم يتركب صغر كيانه وكان أقل قليل وهذا ضرب من التمويه والخبال
فإن الصغر نعبر به عن الأقدار وإنما نصف بالصغر ما له حظ من المساحة
وإنما نصف ما له جرم وحجم وما ليس بمتحيز لا يتصف بالأقدار ولا يثبت
له حظ من المساحة والذي يوضح ما قلناه أن المجسمة وافقونا في إثبات علم
الله تعالى متعلق بالمعلومات التي لا تتناهى ثم لم يجب أن يكون العلم من حيث لم

٢٧٨

نقسم بعضها البعض والقلة فبطل ما قالوه من كل وجه بحمد الله
كافيه في الرد على من أثبت لله حقيقة الأجسام **فصل مشتمل على**
الرد على من قال إن الله تعالى جسم ليس كالأجسام وقد ذهب بعض المجسمة
إلى موافقة أهل الحق في تقديس الرب سبحانه وتعالى عن خصائص الأجسام
وما يليق بها من الأحكام وذهبوا إلى منع كونه مؤلفا من أجزاء وإلى أن
المعنى بكونه جسما وجوده أو قيامه بالنفس ومن سلك هذا المسلك آل
الكلام معه إلى التنازع في الإطلاق والتسمية لفظا وإنما ومما نفسد
هذه الطريقة ونوضح بطلانها ما قدمناه من إنبائنا الجسم عن التأليف فمن
أراد صرفه عن وجهه فهو المعتدي عن قضيته في موجب اللغة وإن قصد وا
عن ذلك إذ لا سبيل إلى إزالة قضايا الألفاظ عن موضوعاتها ولو سوغنا تبديل
اللغة ونقلها عن موضوعاتها في المسميات الجارية تواضعا واصطلاحا
من قبيل الناس كلا سبيل إلى تجويز ذلك في أوصاف الإله لإجماع الأمة
ولو جاز ذلك لجاز للمطلق أن يطلق لفظ المؤلف وإن لم يرد فيه تسمية
بالوجود ومما يبين إنباء الجسم في اللغة عن التأليف ترتب عليه امتناع تسميته
الإله به ولم يجر ذكره في أوصاف الإله تعالى وخرج عن اللغة
ثم نقول لهم أنتم لا تطلقون في إطلاقكم الجسم إما أن تقولوا أطلقنا ذلك بلا دليل
ولا اقتضاء من عقل وشرع ولغة وإما أن تستندوا في مذهبكم إلى دليل
في ظنكم فإن لم تستندوه إلى دليل كان الذي ذكرتموه محض التلقيب
بناء على التشهي والتمني ولو ساغ ذلك لساغ إثبات سائر الألقاب كذلك
نحو تسميته زيدا وبكرا وعمرا تعالى الله عن قول الزائغين وإن استندتم
في مذهبكم إلى دليل فأبدوه نتكلم عليه ولا تجدون إلى إبدائه سبيلا إذ

٢٧٩

مدارك العلوم منضبطة وجملتها لا تتلقى منها ما قالوه فإن حصر
مدارك العلوم العقل ولا يتلقى منه إثبات أصل الأسماء فضلا عن تفصيلها
ومن مدارك العلوم موارد الشرع وليس في شيء منها ما يسوغ تسميته
تعالى جسما إذ لم يدل على ذلك كتاب ولا سنة ولا إجماع ومن مدارك
العلوم في الأسامي قضية اللغة ولو حكمناها في مسلكنا لما قامت
على ما يرومه الخصم إذ ليس في لغة العرب تسمية الوجود جسما بل في
لغتهم ما ينافي ذلك فإنهم يصفون الأعراض بالوجود ولو سمي أجساما لما
أبوه ولو سمي علم المرء وإرادته أو قدرته أجساما كان ذلك عرفا مستبشعا
في قضية اللغة فإذا أبطلنا كلي حججهم من هذه الجهات لم يبق إلا التحكم
المحض **فإن قال قائل** لم تنكرون أنا أثبتنا ما قلناه قياسا من حيث ورد
في الشرع إطلاق النفس في ذكر الله تعالى واستدل على ذلك بالكتاب
قال الله تعالى مخبرا عن عيسى تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك
والنفس بمعنى الجسم في معناه فقسناه عليه **الجواب عن ذلك** من أوجه
أحدها أن نقول لا يسوغ إثبات اللغات قياسا وقد أوضحنا ذلك في أصول الفقه
ثم لو قلنا بجواز القياس في اللغات لما كان ما قالوه صحيحا وذلك أن القياس
إنما يسوغ عند مجوزيه إذا كان يثبت القياس باستقلال الاسم المتلقى
منه ثم طرده فيما يرومه القياس وهذا نحو قياس الفقهاء النبيذ على
الخمر تمسكا بمعنى المخامرة أو التخمير فهذا وجه القياس في اللغة ولو
صح حكمنا اشتقاقا في النفس يتحقق في الجسم فيسوغ له القياس ثم
نقول من جوز القياس في اللغات منعه في أوصاف الإله ومن ذلك
امتنعوا من تسميته سخيا وإن ثبت جواز تسميته جوادا إلى غير ذلك

علي من زعم

ثم نقول لمن خالفكم ما قلتموه فسموه جسدا وشبهوه سبحانه قياسا
على النفس وأطلقوا عليه الاسم وبين لفظ الجسم في مجاري القياس فلا
يجدون إلى ذلك سبيلا وإن ردوا الأسماء إلى الإطلاق وعلى قواعد أصلهم
كونه جوهرا من حيث لم يشتبه فقال فيها وأوقعهم النصارى في كلمتهم
في تسميته جوهرا فإن راموا عن ذلك مخلصا لم يجدوه ثم نقول وإن وجدنا
منع قياس الجسم على النفس مطرد والتي سلكها القائسون ثم نقول
النفس في وضع اللغة بخلاف الجسم والدليل عليه أن النفس يجوز أن تؤكد
بها كل موجود ويجوز أن تعبر بها عن كل موجود فيقال هذا الجوهر
لنفسه وهذا النفس الجوهر وهذا العرض لنفسه وهذا النفس العرض ولم يتم
استعمال الجسم موضع استعمال النفس فيما ذكرناه لم يتسع فبطل ما قالوه
من كل وجه فهذا وجه الرد على هذه الآراء وقد لوحنا على خاطر والرد على
المخالفين في المعنى ومما يجب العلم به تقدس الباري سبحانه وتعالى عن صفة
التحيز والاختصاص بالجهات وضروب المحاذيات والكلام في ذلك يتشعب
الطرائف بالأكوان ونحن الآن نذكر عيونا من أحكام الأكوان على أسرار
الاختصار مبنيا على جمل من الدقيق والجلي إن شاء الله **فصل مشتمل**
على فصول من الأكوان فإن قال قائل قد ذكرتم مراد الأكوان
في خلال عباراتكم فما الذي تعنون بما قلتم الكون فقد يطلق والمراد به
الحدوث ثم يعم ذلك جملة الحوادث وليس هذا من غرضنا في هذا الباب
وقد يطلق الكون والمراد به ضروب من الأعراض يجمعها حد ويحوي عليها
حقيقة فالكون ما أوجب تخصص الجوهر بمكان أو تقدير مكان ويندرج
تحت هذه الجملة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة

على اختلاف فيها وكل عرض من هذه الأعراض يقتضي تخصيص الجوهر
بمكان أو تقدير مكان **فإن قال قائل** سميتم هذه الضروب أكوانا
ملفقا منكم واصطلاحا أم تزعمون أنه اسم لغوي قلنا ليس ذلك من
الاصطلاحات بل هو من محض اللغة وذلك أن العرب تقول كان زيد في الدار
وهو كائن في الدار وليس تعني بذلك إلا اختصاصه بالدار وإذا قالوا زيد
كائن عندك أرادوا به الاختصاص بناحيته وجهته وإذا قالوا كون زيد
في الدار لم يريدوا بالعين ذاته بل أرادوا نفي كونه إذ من المستحيل انتفاء ذاته
مع وجودها فوضح بما قلناه أن مآل الكون لمعنى الاختصاص بالأماكن والجهات
في لغة العرب **فإن قيل** هل تسمون سائر الأعراض أكوانا أم تخصون
بالأكوان ما قدمتموه قلنا ما صار إليه معظم المحققين أن الأكوان هي الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق والمماسة ولم يطلقوا ذلك على سائر الأعراض
وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى تسمية سائر الأعراض أكوانا ولم يصر في
ذلك إلى محض التسمية بل ادعى فيه ضربا من المعنى وذلك أنه قال إذا اختص
الجوهر بمكان أو تقدير مكان أفضى في اختصاصه إلى كون يخصصه به ثم كل
عرض مختص بمحل اختصاص الجوهر بمكان وإنما اختص العرض بالمحل لكون
خصصه وكونه لنفسه ولا سبيل إلى أن نقول اختص الجوهر بحيز لكونه
لنفسه وجرى رضي الله عنه في ذلك على قياسه في بقاء صفات القديم فإن من
أصل أبي الحسن أن الباقي باق ببقاء فقال العلم القديم باق وعندكم ولو بقي لافتقر
إلى بقاء وهذا يفضي إلى قيام المعنى بالمعنى وإلى تسلسل القول فإن
العلم لو بقي ببقاء لافتقر ذلك البقاء إلى بقاء وتسلسل القول إلى غير نهاية فقال الأئمة
في الجواب عن ذلك العلم باق ببقاء والبقاء باق لنفسه وهذا أصل عظيم سنوضحه

في موضعه والمعوضا من الاشارة انه الشيء على مقصد في الاكوان
فلو قال قائل اذا زعمتم ان كل عرض يكون لنفسه فاجعلوا كل ٢٨٢
عرض [illegible] واحكموا [illegible] ولنفسه [illegible] بانه يكون لنفسه فالجواب
عن ذلك ان القول لو وصفنا العرض بالمعالنفسه لجرنا الى وصفه بالنفس
في حال حدوثه من حيث كان نفسا وذلك محال وليس في تسميته [illegible] الاستحاله
او احال الحدوث وهذا الذي ذكره الاستاذ مما انفرد به وقال
الامام فان قيل لهم اخص العرض بمحله كان لهم في ذلك جوابان
قد ذكرناهما في صدر الكتاب احدهما انه اخص بمحله لقصد القاصد
وتخصيص المخصص ولا يستند الى مثل ذلك في الجوهر فانه [illegible] بالاماكن
في زمن [illegible] ولا [illegible] بقصد وتخصيص [illegible] في [illegible] والعرض [illegible]
[illegible] ومن اصحابنا من قال ان العرض اخص بمحله
لعله بل لنفسه فاما [illegible] يكون [illegible] الى نفس العرض فما ذكره
الاستاذ **فصل** قد ذكرنا حقيقة الكون [illegible] اطرادها في ضروب
من الاعراض [illegible] الاكوان وحصرناها في الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والتاليف وهو المماسة وقد حكى الاستاذ في [illegible] الجامع
عن بعض المتاخرين من المعتزلة ان الكون يغاير الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق والمماسة واغلط [illegible] انه اراد ابا هاشم وهو المعني ببعض
المتاخرين في كلام الاستاذ ووهم الامام في قوله واغلط [illegible] انه
اراد ابا هاشم وليس كذلك بل هو الجبائي ابو علي وليس ابو هاشم حقيقة
هذا المذهب ان الجوهر يختص بمكان او يقدر مكانا ثم الكون يخصصه ونظرا
عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهي اعتبار للكون

المقتضي تخصيص الجوهر بالمكان او تقدير المكان وهذا الذي صار
اليه هاهنا لا يفضي الى خلط العقلاء بما يوقع من المعاني المعنونة بها حتى
يقال ليس العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وانما هو معنى زائد عليه والذي
الزمناهم اولا اوضح مما قدروه فانهم اجمعوا على ان حقيقة العلم هو
اعتقاد الشيء على ما هو به مع طمأنينة النفس وذكروا ما في المعتقد ٢٨٢
فقولهم فاجعلوا الطمأنينة والركون معنى زائدا على الاعتقاد كما
جعلتم السكون في المكان معنى زائدا على الكون فيه وهذا مما لا يجدون
فيه فصلا وعلى نحو ذلك يطرد عليهم الالزام في جملة المعاني وجملة
القول في ذلك ان كل حكم لم يستقر في العقل ثبوته دون معنى ولم
يقم دلالة على اثبات معنى سواه ولا نفس فيه علم ضروري فيجب القطع بانتفاء
المعنى ولا يجوز اعتقاد سواه والساكن في المكان لا يدرى ان الكون كان فيه
ويستحيل كونه ساكنا غير كائن فيه ولم يقم دلالة على اثبات معنى زائد
على الكون فيجب القطع بنفي ما عداه وقد سلك الاستاذ ابو اسحق عليهم
طريقا واحدا فقال اذا زعمتم ان الكون غير الحركة والسكون فيجوز ان يوجد
كونا في مكان مع الحركة عنه فانهما غيران وليسا بضدين وهذا فيه
نظر وللخصم ان يقول الحركة الى المكان الثاني مشروطة بالكون فيه والكون
في المكان الثاني هو الكون في المكان الاول ومن ذلك استحال الحركة
الى المكان الثاني مع الكون في المكان الاول ومما يوضح الرد على هؤلاء
ان نقول اذا انتقل الجوهر من مكان الى مكان فما معنى زواله وما المراد بالزوال
فان قالوا المراد به الخروج عن المكان الاول والدخول في ذلك حتى يقضى اثباته
دخول في المكان الثاني فذلك دخول وخروج باجماع ثم لا معنى للدخول



في المكان الثاني الا الكون فيه بعد الكون في غيره فوضح بذلك ان جواز
الحركة الى نفس الكون في المكان الثاني فاذا ثبت انها كون فيه قال ابن
الخصم فقد رايناه كونا اخر فقد اعتبر ونكون الحركة كونا وادعى بعد ذلك
٢٨٤ كونا ثانيا وليس من ادعى كونا ثانيا اولى ممن ادعى كونا ثالثا وهذا اوضح
لمن تامله سبقه للمعتزله فان استدل من صار الى ان الكون غير الحركة
والسكون والاجتماع والافتراق بان قال الجوهر في اول حال حدوثه ليس بمتحرك
ولا ساكن فاذا صورنا جوهرا فردا فليس فيه اجتماع ولا افتراق اذ الاجتماع
والافتراق انما يثبتان بين جوهرين قالوا فقد ثبت كون خارج عن الاقسام التي
ذكرناها وهذا الذي قالوه غير سديد ونوضح الانفصال عنه بما نقول في
الاكوان وهاهنا نقدره اعلموا ان من المتكلمين من صار الى ان الجوهر
في حال حدوثه ليس بمتحرك ولا ساكن ولكنه كائن والكون القائم به ليس حركة
ولا سكون وهذا انما صار اليه الفلاسفة المعترفون بحدوث الجواهر وانما صاروا
هاهنا الى ذلك لما ثبت ان الحركة انما هي كون في مكان بعد الكون في غيره وهي
في المعقول وانما يتحقق الانتقال بمكان وسبق اخر وانما يتصور ذلك
في وسط المسئلة مفروضة في الحالة الاولى فقد وضح ان ذلك الكون ليس حركة
ولا يستحيل ان يكون سكونا لما قال السكون ينبئ عن لبث وليس يتحقق اللبث في
الحالة الواحدة فانه لا يتحقق البقاء في الحالة الواحدة ولو جاز وصف الجوهر في
الحالة الاولى بكونه ساكنا جاز وصفه بكونه باقيا فهذا اقصى ما تمسك به
هاولاء والذي ارتضاه القاضي رضي الله عنه ان الكون القائم بالجوهر في حال
حدوثه سكون وقطع القول بذلك لان الكون يتعذر ان يكون حركة من حيث كانت
الحركة زوالا فهو سكون اذا واستدل على ذلك بان قال اذا بقي الجوهر

في حيزه الاول والاكوان يتجدد من حيث استحال بقاؤها فاذا ثبت
في الحالة الثانية كون والجوهر مستمر في حيزه الاول فهذا الكون الثاني
من جنس الكون الاول فان كان مناسبا للكون الكائن به يخصص الجوهر بمكان اولا بعد
مكان فاذا وجب الثاني مع تقدير بقاء الجوهر بما اوجبه الاول فقد ثبت انهما ٢٨٥
متماثلان والكون الثاني سكون فكذلك الاول والفصل القاضي عما قاله ناصرو المذهب
الاول من قولهم ان السكون لبث وليس يتحقق اللبث في الحالة الواحدة فقال
القاضي رضي الله عنه مجيبا هذا قول من لم يحصل علم الباب فانا لو سلمنا في
تسمية السكون ما ذكره هذا القائل لما تصور سكون اصلا اذ السكون
عرض والعرض يستحيل بقاؤه فما من كون الا ولا يوجد دائما بل يوجد ويعدم
ثم ما يحدث فينبغي ان لا يوصف كونا بكونه سكونا او يزعم ان اسم السكون يطلق
على كونين متعاقبين في محل واحد ولا يدعي السكون الا معنى واحد وهذا
ما لا يصير اليه صائر من اهل التحقيق والذي يوضح ذلك ان الجوهر اذا انتقل
من مكانه الاول الى الثاني فعند المحققين ليس حركته الى المكان الثاني
سكون فيه ويستعقب في ذلك فيما ان شاء الله ومعلوم انه لم يدم كونه
في المكان الثاني في اول حال حصوله فيه وسمي مع ذلك ساكنا فبطل القول
بما قاله هذا القائل وليس ذلك كما استشهد به هاولاء من اطلاق لفظ
البقاء فانه يستحيل ان يطلق البقاء على الشيء وقتا واحدا او يبعد في ان يقال مكث
وقتا واحدا وسلك الاستاذ ابو اسحق طريقة القاضي في ذلك لانه قال الكون تداني
في الحالة الاولى سكون في حكم حركة فاما كونه سكونا فقد
حققناه واما كونه هو في حكم حركة فانما اراد به ان ليس قبله كون
وهذا غير مذهب القاضي فاذا وضحت هذه الطريقة فوجه الجواب

٢٨٦

فمتى تشغله كان المخالف زعم أن اللون في الحالة الأولى كونا بالشيء حركة
ولا سكون ونحن قد أوضحنا كونه سكونا وفيه دفع السؤال ثم نقول لو
قدرنا في الحالة الأولى كونا بالشيء حركة ولا سكون فلم زعمتم أن اللون في
الحالة الثانية ليس حركة ولا سكون ولو جاز التسوية بين الحالتين ولقياس
أحدهما بالأخرى لجاز أن يقال بمنع الحركة والسكون في الحالة الثانية
كما امتنعا في الحالة الأولى وهذا مما لا مخلص لهم منه ومما يتمسكون به
أن قالوا إذا زعمتم أن المماسة معنى زائد على الاجتماع فيم تنكرون على من يقدر
الأقسام التي ذكرتموها زائدة على الكون فلما اختلفا أسماء في ما ذكرتموه
من المماسة والأولى إفرادها بالذكر لعدد لذلك **فصل** اعلموا وفقكم الله
أن النظام لما نفى تناهي الجواهر والزم على قضية مذهبه ألا تقطع مسافة
أبدا لأنها مع كل جزء من قطر إلى قطر على ما سبق إيضاح القول في صدر الكتاب
فقال النظام إنما تقطع المسافة بتخلل الطفرات وقد ذكرنا مراده بما
لا ما أنكر عليه مقالته وسفه فيه عقله لتشبثه بضروب من المموهات
وصور أنواعا من الإشكال ونحن نذكر ما يتوقع فيه العموم والإشكال
ونفصل عن مموهاته مستعينين بالله تعالى فمما تمسك به أن قال إذا قدرنا
ثلاثة من الجواهر طرا على هيئة خط ثم مستقيل على طرفين وواسطة فلو كان
على طرفي أحد الخطين جوهر فوقه ثم زحزح الخط وزال إلى الجوهر الأول الذي
هو طرف الخط عن مكانه وشغل المكان الذي بين يديه وتبعه الجوهر
الثاني والثالث ولم يتقطع الخط فأخذ الجوهر الثاني مكان الجوهر الأول وأخذ
الثالث مكان الجوهر الثاني وقد أخذ الجوهر الأول مكانا جديدا وهذا
تصور الخط مع تشغلي ذلك مراده وقال قد كان الجوهر الذي فوق الطرف

الخ

٢٨٧

متحركا عليه بين مكانين أحدهما المكان الذي هو أمام الجوهر
الأول والثاني الجوهر الثاني ومحاذيه فإذا جاز أن يخرج الجوهر الأول
المنتقل إلى المكان الذي بين يديه فينبغي أن يتصور أن ينتقل الجوهر الفوقاني
إلى المكان الذي وراه مع خروج الذي تحته إلى قدامه فإن الجوهر الأعلى
كان محبوسا بالمكانين تحته ويسره فإذا جاز خروج الذي تحته إلى المكان
الذي يقدر بين يديه جاز خروج الذي هو فوقه إلى المكان الذي يقدر خلفه مع
خروج الذي تحته وهذا الذي ذكره تمويه يخرج صحته بتفصيل القول
إن شاء الله ونقدم عليه أمثلة إلا أن قالوا إذا استقر جوهر على جوهر
ثم زال منه وتحرك في جهة من الجهات وتعقبته الحركات واتسع عنه القرار
فلا يتصور أن يقطع جرم الجو الأعلى وقد إذ لا يتصور أن يقطع مسافة في حالة
الانتقال بأكثر من حركة في جهة حركته أو يحاذيه أن لم يماسه من لا
يقع مماسة الأولى وقد بسط وقوع حركتين في وقت واحد إذ لو جاز تقدير
انتقال الجوهر عن مكانه إلى المكان الثالث في وقت لجاز أن يخرج الجوهر
من أقصى المشرق إلى أقصى المغرب في وقت واحد ووضوح ذلك يغني عن كشفه
فإن قال قائل فهل تتصورون وقوع الجوهر في جهة بأسرها من غير تخلل الأوقات
وتعاقبها قلنا لا نتصور ذلك مع دوام الوجود واستمراره ولكن لو خلق الله جوهرا
في أحد قطري الأرض وأعدمه في الحالة الثانية فتصور أن يعيده في الحالة
الثالثة في القطر الآخر من الأرض أو في أعلى عليين ولا نتصور ذلك إلا
مع تصوير تخلل عدم فإذا ثبت ما قلناه رجعنا إلى تفصيل القول فيما صوره
النظام فنقول لما ذكره صور ونحن نومي إلى جميعها فمنها أن يتصور تزحزح
الخط من غير تقطع فأخذ الجوهر الثاني مكان الجوهر الأول فلو قدرنا أن يتصور

ان لا ان الجوهر الفوقاني الى محاذاة ما كان محاذيا للجوهر الثاني قبل
ان خرج الخط مع خروج الجزء الاول عن مكانه فلا سبيل الى ذلك فان في
القول به تكوين قطع جزوين في وقت واحد وهو الذي ابطلناه اذ الجوهر ٢٨٨
الفوقاني لو حاذى مكان الجوهر الثاني قبل زوال الخط لحاذى الجوهر الثاني
وما اخذ مكان الجوهر الاول ثم خرج من محاذاته الى محاذاة ما كان محاذيا له
فيلزم هذا ممتنع وعرض النظام ان يسلم له ذلك ليلزم عليه جواز قطع
جزوين في وقت واحد ثم يحتج بذلك على ما قاله من الطفرة والصورة الاخرى ان
يقال ان الجوهر الاول المستقل عن مكانه وينقطع عن الثاني والثالث
وانتقل الجوهر الفوقاني الى ما كان محاذيا للجزء الاول وحصل مشغلة بمكانه
مع سطح المستقل المكان الجديد فصير الخط منكسرا كما اربعة فهذا
لا منع فيه اذ الجوهر الاعلى اذا اخذ مكان الجوهر الاسفل لم يستلزم في
ذلك قطع جزوين في دفعة واحدة فقارن الخروج ما تحته ولا يعلم في
مقارنة حركتين وانما البعد في مقارنة حركتين حركة وهذا واضح
مبين والصورة الاخرى ان يقال لو زال الخط من غير تقطع وبقي الجزء الفوقاني
في حيز الاول والسافل يحاذي الجزء الاول وهو لاث في جهة مماسة الجزء
الثاني لما اخذ مكان الجزء الاول فهذه الاستحالة فيه ايضا **فلو قال**
قائل فقد انتقل الجزء الاعلى من الجوهر الاول الى الجوهر الثاني قلنا هذا
محال فان الصورة مفروضة فيه اذا بقي الجوهر الاعلى في حيزه والسافل
الجوهر الاول من تحته والجوهر في الحيز الواحد لا سفل ولا يتحرك وهذا
احد تمويهات النظام وتحقيق وضعه اذ قد انتهينا الكلام وذلك انه قال
ايضا ان تحرك جوهر على جوهر حركة ثم جاز به من غير ان يزول عن مكانه

145
فاحال الجملة المحققين وصعوا ما سال عنه اذ الحركة هي الزوال عن واحد
مكان مجدد بعد مكان وليس يحصل ذلك في الجوهر الفرد فمن ضرورة
٢٨٩ تحرك الجوهر ان يزايل مكانه ويستحيل ان يزول عنه مع البقاء فيه فاستحال
لذلك دوران جوهر على جوهر وسقط تمويه النظام ومما تمسك به ابطال من ان
قال اذا دار الرحا يدور ان قطبه معلوم ان طرف الرحا يقطع بدورة دائرة
يتيسرها اذرع والقطب يقطع دائرة يتيسرها ذراع او اقل منه وما ذاك
الا بالطفرة طرف الرحا اذ لولا الطفرات لما قطع طرف الرحا الا ما يقطعه القطب
اذ طرف الرحا متحرك بحركة القطب وهذا الذي ذكره خلف من القول وذلك
انا نقول انما يقطع طرف الرحا الدائرة الكبيرة لتتابع حركاته والقطب لا يتابع
حركاته ومن نظر الى القطب وطرف الرحا علم بضرورة العقل تباطؤ احدهما
وسرعة الثاني **فان قال** معترضا على ذلك انما يتحرك جرم الرحا بحركة
من القطب اذ لو وقف القطب وقف الرحا فلما توقف كلي حركة الرحا على
كلي حركة القطب وجب ان توقف جزئيه على جزئيه وهذا التمويه وذلك
ان طرف الرحا لا يتحرك عند تحرك القطب بل يتحرك بحركات ينشاها الله هذا
بناء على منع التولد وان قدرنا القول بالتولد فليس فيما ذكروه مستروح
فان القائلين بالتولد لا يقولون ان حركة القطب تولد حركة الرحا بل التولد
لحركة الرحا اعتماد القطب على اجزائه ثم لا يبعد في ان يولد الاعتماد حركات
عددا كاعتماد المرء على الحجر في الرمي وبسط القول في ذلك ثم نقول
ايضا ما تمسك به يوجب مناسبة اجزاء الجسم اذا هز وليس الامر كذلك
اذ نحن طرف من العمود العظيم يهتز وطرفه الاخر اسرع عن تحته والذي

يوضح الحق في ذلك انه ان لم يبعد من النظام ان يفرق بين طرف الرحا وقطبه
في تصوير الطفرات في الطرف على وجه وعدم تصويرها في القطب على ذلك الوجه
فلا يبعد من جهة الفصل في الحركات كما هو في الطفرات فلو قال اذا ابتغي لنو ٢٩٠
تحرك القطب اسرع الحركات واسقط عنه الفترات التي يقطع القطب دائرته
في هذه الصورة ويقطع طرف الرحا دائرته والمسألة مفروضة في اسرع
الحركات فلزم من ذلك ان يقطع الطرف اسرع مما يقطعه القطب من غير تفاوت
في الزمان وهذه في القطب وهذا الذي قاله ممنوع غير متقبل ولو تصور القطب
على اسرع الحركة لما دار معه من الرحا الا قدره وينقطع عنه الباقي
فلم يكن يدور لانه وقد نجد شاهدا من ذلك في المحسوس فان القطب اذا اشتد
جريه ربما يتفكك له الرحا او ينبتر من مركز القطب فيسقط ما فوقه
ومما تمسك به النظام ان قال اذا انتظم جوهران وجوزنا جوهرا على متصلهما
فلا بد من الاعتراف بالتجزي عند ذلك لان الجوهر الواقع على المتصل الذي على
احد الجوهرين دون الثاني ولا سبيل الى ان نقول انه على كل واحد من الجوهرين
اذ في المصير اليه تجويز شغل جوهر حيزين وذلك مستحيل فلم يبق الا ان نقول
بعضه على بعض احد الجوهرين وبعضه على جزء من الثاني وهذا التصريح بالتجزية
واعلموا ان ذلك مما اختلف فيه الجبائي وابنه وتردد فيه ائمتنا فالذي
صار اليه الجبائي منع ذلك والمصير الى ان الجوهر لا يقع على متصل جوهرين
وانما يقع على احدهما واجاز ابو هاشم وقوع جوهر على متصل جوهرين ودليل
الجبائي ما ذكرناه في سؤال النظام فاغنانا عن اعادته وقال ابو هاشم لا
امتناع في وقوع جوهر على متصل جوهرين كما لا امتناع في احاطة ستة من

الجواهر بالجوهر الواحد فاذا تجوز ذلك امر واحد وذلك ان الجوهر وان
ماس جوهرا في جهة من الجهات فليس يشغل احد الجوهرين الثاني حتى يقال كل
مختص بحيزه غير مؤثر في الثاني ولا مماسته ولذلك جاز ان يقدر جوهر بين جواهر
٢٩١ والذي ارتضاه الاستاذ منع وقوع جوهر على متصل جوهرين ودليله كما قررناه
ثم انه فصل بين ما استدل به ابو هاشم وبين الذي فيه الكلام فقال الجوهر اعتبار
الجهات بالجهة الواحدة اذ يكون ملاقاة الجوهر جواهر من جهات ولا يجوز
ملاقاة جوهرين من جهة واحدة فلم يجز اعتبار الجهة بالجهات وهذه
المسألة انما تتضح عند بسط الكلام في احاطة الجواهر بالجوهر الواحد ومما
تمسك به النظام ان قال اذا صورنا شكلا مربعا مستوي الاضلاع ثم مددنا
خطا من احدى زاويته الى الزاوية الاخرى وهو الخط الذي يسميه المهندسون
القطر وهو اطول خط مستقيم في الشكل فلو احدرنا درة في الذهاب على خط
القطر ودحرجنا درة اخرى من منشأ الخط على ضلعي الشكل فتنتهي الدرة السائلة
خط القطر الى الزاوية الاخرى قبل انتهاء الدرة الدائرة على الضلعين وليس ذلك الا
لطفرة صاحبة القطر وهذا الذي ذكره خروج عن المعقول اذ لا يخفى على
عاقل ان ضلعي الشكل يزيد بعدهما على بعد خط القطر ولو نصبنا ضلعي الشكل
وقدرناهما مع خط القطر خطين متوازيين لانقطع خط القطر قبل انقطاع الاخر
وظهور ذلك بالحس يغني عن كشفه والذي يكشف الغطاء ان الدرة التي امت
القطر تتعدى دونهما وتقرب باقرب من الوسط والسائلة على ضلعي الشكل
لا تصل قربها ما لم تقطع احد الضلعين وتاخذ في الثاني فان التزم النظام ذلك
من وجه اخر وقال خط القطر يوازي احد الضلعين لا يقع التحاذي الا

مع المساوي في الاجزاء وربما تمسك لمثل ذلك في النقطة التي في مركز
الدائرة ويزعم انها تقابل جملة اجزاء محيط الدائرة وليس الامر على ما
قدره بل النقطة لا توازي من اجزاء المحيط الا بقدر اجزائها واضعاف ذلك ٢٩٥
واعتباره عند ذوي التحصيل بالخطوط المقدرة فلو خرجنا خطوطا مستقيمة
من اجزاء النقطة المركز على قدر الاجزاء لاستوعبت منشأ الخطوط النقطة
ولتقاربت اصول الخطوط وهي منفرجة غاية الانفراج في منتهاها بالمحيطة
فلو كان ما خرج من المحيط الا ويجوز تقدير خروج الخط منه الى جهة
النقطة فاذا تصور ذلك في كل جزء من المحيط عند تقدير الافراد لهم
بل القائلون بالجوهر الفرد اما ان يقولوا ان جميع اجزاء المحيط تحاذي
النقطة واما ان يقولوا ان النقطة تحاذي اجزاء معينة من المحيط واما
ان يقولوا انها تحاذي اجزاء مبهمة لا بعينها فان صاروا الى القسم الاخير
كانوا مبطلين فان المحاذاة لا تقع بين مبهم على التحقيق فان المبهم
الى تقدير المحاذاة وعدم تقدير هل على التردد فلا محصول له الا ان
يكون ذلك التردد بشك راجع الى الشاك مع جواز العلم بما يشك فيه وان قال
الخصم ان النقطة تحاذي اجزاء معينة فذلك محال اذ ليس بعض اجزاء المحيط
اولى بتصور ذلك فيه من بعض فلم يبق الا القسم الثالث واول ما نعالجه
به في الجواب ان نقول النقطة يجوز تقدير اتصالها باجزاء المحيط
ولا يجوز ان يتصل بجميع اجزاء المحيط مع تقابلها على هيئتها وحجمها وهذا
معلوم بضرورة العقل لا يرجع لما نذكر فيه فيقال عند تقريره للنظام
يجوز اتصال النقطة بجميع اجزاء المحيط من حيث جاز اتصالها بجزء من

المحيط على قدر النقطة من غير امكان تعيين فيه ثم لم يلزم من ذلك
جواز اتصال النقطة بكل المحيط جمعا وما وجهه علينا من التقسيم
نعاكس عليه في تجويز الاتصال ثم نقول النقطة تحاذي اجزاء من المحيط
معينة وان لم نبن لنا تعيينها فيشكل علينا ومنتهى العقول فيه ان تقدر ملتقى الخطوط ٢٩٤
من النقطة واتصالها بالمحيط فكل قدر من المحيط اتصل به خط مستقيم فهو
الذي حاذاه جزء من النقطة والاجزاء التي لم يتصل بها الخطوط من المحيط
حتى لو لم تقابلها النقطة اصلا فلا معنى لتقدير ذلك مصطحبا للتشعيب بالدعوى
المحضة وعلى مثل هذا الاصل يجري في خط القطر ويقول انه لا يحاذي
جميع اجزاء الضلعين والمحاذاة بالخطوط المستقيمة او بتقدير اتصال
كل متحاذيين لو زحف احدهما الى الثاني لتلاقيا عند حركتهما على سمت الا...
ولهذا اعتبار العرض من الضرورة والنظام يعلق بوقوع الجوهر بين ستة
من الجواهر وهو من اضعف شبهه وسنوضحه في احكام المماسة ان شاء الله

فصل في تمويهات النظام في نفي الاشكال فمما موّه ان قال السفينة
اذا كانت في اشد جري لو ابتدأ من ركاب السفينة في مؤخرها
ان يخطو الى مقدمها وصدرها فذلك ممكن مع تتابع حركات السفينة وانما
الطفرات وما ذاك الا الطفر المتخطي وهذا الذي قاله تخلف عن القول بالطفرة
بسقطة وذلك انا نقول ان كانت السفينة تجري جريا متداركا وتتحرك
حركات متتابعة فلا يتصور الانتقال من موضع في السفينة الى موضع وذلك
انا لو صورنا ماشيا واقفا في مؤخر السفينة فلا يتصور منه من انتقاله
الا ان يخطفها واذا كان موضع قدمه مبدأ حركاته فلا يتصور
ان يسبقه قدمه ويظهر تصور ذلك في الجزء الاول من قدمه مع الجزء

مع الجزء الأول من موقع قدمه فإذا تحرك ذلك الجزء من المركب وتحرك
معه الجزء الأول من القدم وذلك في وقت واحد والحركة الواحدة لا تفعل
إلا في مكان واحد فإذا وقعت حركتاهما معا في جهة واحدة فلا يتصور أن ٢٩٤
يسبق أحدهما الثاني وهذا واضح لا خفاء به والسفينة وإن اشتدت حركتها
فإن جرت السفينة على أقصى ما يتصور في الجري أسرع من مشي الماشي ثم
تصور قطع طول السفينة لماش على هيئته مع القطع فإن السفينة أسرع جريا من
الماشي **الجواب** عن ذلك أن نقول لهم أرأيتم لو أن هذا يسبق أحدهما الثاني مع
استوائهما في أصل الطفرة وصفته فإن قال إذا استويا لم يسبق أحدهما الثاني ولا
بد من ذلك قيل له فإن قال الماشي حصل بالطفرة دون السفينة وهي في تابع
حركتها أخرى بالطفرة فحصل تصور الطفرة بالماشي جهالة لا يشك فيها
عاقل وإن تصور الطفرة منهما فلزم النظام من عدم السبق في حكم الطفرة
ما لزمنا وهذا القدر كاف في إبطال التشكك على ما نقول فيه إن
الخاطي عند موضع قدمه وخروجه عند محاذاة كل خطوة أسرع من جري
السفينة ثم سبق هذا في وقفات وإن صور انحطاطه في رفع الرجل ووضعها
فلا بد من تصور حركات من الخاطي تتخللها سكنات من السفينة وهذا
صحيح لا تشكك فيه ولهذا الأصل قطع أصحابنا بأن قال قول من قال بدوران الأرض
وزعم أنها متحركة وذلك أن هؤلاء اختلفوا فمنهم من قال إن الأرض متحركة
متتابعة الدوران على هيئة دوران الدولاب وقال قائلون إن الأرض متحركة
هاوية أبدا والقول بأن ظاهر [illegible] فأما من زعم أنها متحركة تحرك الدولاب فيكفي
ذلك عليه حسنا ويختلفنا مكانا واحدا [illegible] وإن تابع الحركات
فإنهم قالوا تحرك الأرض تحرك الفلك وحركات الفلك متتابعة

بالنعال منهم فإن هبطا وجهة ادفعها الأجزاء الهوائية المتساوية يوجب لها
الحركات الطبيعية المتداركة ثم تدارك حركاتها يوجب تدارك
حركات الأرض [illegible] أو حيث حركات الأنجم ولو كان الأمر كذلك لما سبق شيء ٢٩٥
شيئا من الأرض وهذا واضح في إبطال ما قالوه وإن صوروا في الأرض فترات
مع تدارك حركات الفلك لزمهم أن يجوزوا تتابع فترات الأرض ذلك الشيء [illegible]
فيؤدي إلى [illegible] وسنشبع ذلك عند كلامنا في الرد على أصحاب
الهيئة ومن زعم أن الأرض هاوية سفلها فما قاله باطل من أوجه أحدها أن
كل ثقيل إذا كان ممسكا بعماد سفلا وعليه أجسام خفيفة كالقطن
ونحوه فإذا زال العماد سقط الجسم الثقيل مسرعا في هويه ولا يبدأ أن
ينقطع عنه الجسم الخفيف فلزم في هوي الأرض أن لا يستقل عليها جسم خفيف
وأبعد من ذلك أن ثقل الجسمين أسرع هويا في مجرى العادة عندنا وفي حكم
الطبيعة عندهم فلزم على قياس ذلك أن تقال لو تردى شخص من سطح لا يلتقي إلى
القرار أبدا ومما يوضح ذلك أنها لو كانت هاوية لازداد الخلق كل يوم من النجوم
بعدا فإنها جارية في مركز هاوي الجو وليست بهابطة بالنعال [illegible] أو كانت
هابطة لتحقق الأرض جو المتردي من علو إلى سفل [illegible] السفل ويعلو بالذي
تحت [illegible] فصار إليه بعض الفلاسفة وكثير من الإسلاميين فقالوا إنما
تنضبط الأرض بالهواء المحيط بها والهواء غيرها وهو الذي يمسك السماء أن
تزول ولولا ارتفع الهواء لانطبقت السماء والأرض ولتصعد الأرض وسفلت
السماء متسرعة كل واحدة إلى مركزها طبعا وسنذكر ذلك
في أجزاء الأكوان إن شاء الله ومن لطيف [illegible] النظام المصورة التي قدمناها في
صدر الكتاب وهي أن تعد [illegible] أربعة أرباع وفي وسطها خشبة معترضة

يقسم لستطير البير وقد ربط بالخشبة طرف حبل والطرف الاخر
متصل باسفل البكرة مربوط بدلو فلو ادلينا الى الخشبة محجنا وانشبنا
طرف المحجن بالحبل وجذبناه فقطع المحجن عشرة اذرع وقطع الدلو عشرة
اذرع وهو عند المحققين لسرعة حركة الدلو وقرار المحجن وهو هذا ان
القطع مع سرعة اطراف الرحا وقد قدمنا فيه قولا مقنعا فان قال لو حرك
المحجن باسرع حركة ما ولم يقف فيه قلنا لو كان كذلك لا انقطع الحبل اذا كما
صورناه في اطراف الرحا مع القطب **فلو قال قائل** اذا ارتفع المحجن ذراعا
والحبل ما سبب في مجره فينبغي ان يرتفع من الدلو الا ذراع اذا انقلع الدلو
بعد جذب الحبل قلنا هكذا نقول فان يرتفع ابدا الا بعد ان يقاع الحبل
ولكن المحجن اذا ارتفع ذراعا جر من الحبل ذراعين يستوي جهاه على الثاني وكذلك
يجر الدلو ذراعين ولو اخذ طرف الحبل من غير ان يبقى منه طاقة على طاقة لما
ارتفع الا بعد ان يقاع الحبل وهذا بين لكل متامل فهذه الاحاطة
بالانفصال عن جملة موهمات النظام في العادة صورة ما يتشكل الا اوردناها
ولم نعد تصوير الدائرة من خط لا عرض له فانا قد قدمنا فيه قولا مقنعا

فصل اعلموا ارشدكم الله ان الجوهر اذا كان منحاذيا على جوهر
ثم تحرك عنه الى الجوهر الذي يليه فنفس دخوله الحيز الثاني خروج عن الاول
وعبر بعض اهل هذا الفن فقال ليس بين خروج الجوهر عن المكان الاول
ودخوله المكان الثاني واسطة وهذه عبارة مدخولة منبئة عن تثبت
خروج ودخول متغايرين متعاقبين لم يتخللهما غيرهما وليس الامر كذلك
اذ الدخول عين الخروج والذي يوضح ذلك ان الجوهر الثاني على المكان
الاول الذي زال عنه مع كونه فيه واذا زال عنه فلا معنى لزواله عن الاول

الا كونه في الثاني ولا يتصور ان يزول عن الاول الا وهو كائن في الثاني
ثم ذلك قال اهل التحصيل الدخول في الثاني هو الخروج من الاول وظهور ذلك
يغني عن كشفه وهو متفق عليه بين مثبتي الاكوان فاذا وضح ذلك بنينا عليه
الحركة والسكون وقلنا الحركة من المكان الاول سكون في المكان الثاني
اذ هو كون في الثاني والجوهر كائن به في الثاني والكائن في المحل ليس متحرك
عنه فوضح بذلك ان الكون في المكان الثاني حركة عن الاول سكون في الثاني
ومن هذا قال المحققون كل حركة سكون وليس كل سكون حركة فالكون الاول
في المكان الثاني حركة عن الاول والكون الثاني في المكان الثاني سكون وليس بحركة
فان قال قائل الحركة تضاد السكون كما تضاد السواد البياض فلو جاز
ان يكون الحركة سكونا جاز ان يكون السواد بياضا وهذا خلف من القول قلنا
الحركة لا تضاد السكون مطلقا بل الحركة عن المكان تضاد السكون فيه
والحركة الى المكان لا تضاد السكون فيه وهذا يدرك بادنى تامل وقد
ذهب بعض اهل الحق الى ان الكون الاول في المكان الثاني ليس بسكون وانما هو
حركة والكون الثاني في المكان الثاني ان لبث الجوهر فيه هو السكون واستدل
هذا القائل بان قال الجوهر اذا مر متحركا في جهات يمنة او يسرة على
اوساط ما بعد ربما يعلم يوجد فيه الا كون في كل مكان فيلزم ان يقول كلما سكنا
والجوهر ساكن في مروره هذا خلاف المعقول في التفرقة معلومة بين الحركة
والسكون كما انها معلومة بين كل مختلفين وهذا الذي صار اليه هؤلاء وقد صار
صائرون الى منع اطلاق اسم السكون على الكون الاول في المكان الثاني
مع الاعتراف بان الكون الاول مثل الكون الثاني ثم ذهب فريق الى ان الكون
الحقيقي بانه حركة كما ان الكون الثاني المسمى بانه سكون فالخلاف في
المسمى

بأن الكونين فلا يظهر معنى الاختلاف في المعنى ادّعى من خالف المسلمين وجوب تساويهما
في جملة صفات النفس وكون السكون سلوكاً من صفات النفس فإن نازع منازع
في إطلاق تسميته فلا نعاينه مع الاتفاق في المعنى وإن زعم هؤلاء أن ٢٩٨
الكون الأول يخالف الكون الثاني في المعنى فهو باطل وذلك لأن الكون
الأول أوجب اختصاص الجوهر بالمكان الثاني فإن الكون الثاني أوجب اختصاصه
به ووجه اختصاصه في الحالة الثانية كوجه اختصاصه في الأولى ولو جاز
تقدير الفرق بين الحالة الأولى والثانية جاز الفرق بين الثانية والثالثة فإن
الأكوان متجددة عن آنية **فإن قيل** الكون الأول في المكان الثاني
أوجب الخروج عن المكان الأول والكون الثاني لا يوجب ذلك فلزم اختلاف
الكونين من هذا الوجه قلنا هذه زلة وغفلة عن حقائق الأكوان
ولا معنى لقول القائل الكون الحاصل في المكان الثاني يوجب الخروج من
المكان الأول فإنه لا معنى للخروج من الأول إلا الدخول في الثاني فيرجع
محصول هذا القول إلى أن الدخول في المكان الثاني يوجب الدخول فيفضي
مساق الكلام إلى أن الكون يوجب نفسه وهذا محال وإن فسر الخصم ما قاله
بأن الكون الأول في المكان الثاني يضاد الكون في المكان الأول فهذا المعنى
متحقق في الكون الثاني في المكان الثاني إذ هو مضاد للكون في المكان الأول
فقد ثبت تماثل الكونين الأول والثاني من حيث المعنى واطرد ما قاله أهل الحق
من أن الحركة عن المكان سكون في المكان الثاني **فصل** قد اقتضت المعتزلة
أصولها في الأعراض من وجهين في أحكام الأكوان أحدهما أنهم قالوا ببقاء
معظم الأعراض ومنعوا بقاء الحركة ثم اختلفوا بعد ذلك فصار بعضهم إلى
أن السكون لا يبقى كالحركة وإنما حملهم على القول بذلك علمهم بأن الجوهر

إذا انتقل إلى المكان الثاني فاختصاصه به في الحالة الأولى كاختصاصه به
في الحالة الثانية وإذا دلت الدلالة على الحكم باستحالة بقاء الكون الأول وجب
طرد ذلك فيما بعده وهؤلاء لا يبقون بقاء الأكوان ولا يستثنون منها شيئاً إلا التأليف
٢٩٩ فإنه لو بقي التأليف عن انتفاء سببه وكان ... صائرون إلى الحكم ببقاء جملة الأكوان
إلا الحركة والذي استدل به الأولون يوضح على هؤلاء ... ويحرو عنه
... حملهم على الحركة أصوله تستقصيها في منع بقاء الأعراض فهذا أحد
الوجهين والوجه الثاني أنهم قالوا بجواز اجتماع المثلين من كل جنس من أجناس
الأعراض في الجوهر الواحد ومنعوا قيام حركتين بالمحل الواحد وقالوا
ولم نحد ذلك قالوا يستحيل أن يقوم بالجوهر في الحالة الواحدة حركتان
إحداهما إلى مكان والأخرى إلى مكان آخر فإن الحركتين إلى مكانين مختلفين متضادتين
وكما منعوا ذلك منعوا أيضاً قيام حركتين إلى مكان واحد بالجوهر الواحد
وإن كانا متماثلين ومن قضية أصلهم أن لا ... يستحيل قيام ... منه
بالمحل الواحد ولذلك منعوا قيام صوتين متماثلين بالمحل الواحد وهذا من
أعظم مناقضاتهم وسنبسط القول فيها في باب التضاد إن شاء الله عز وجل
فصل قال القائلون ... في صدر الكتاب ... استحالة اجتماع جوهرين
في حيز في مكان واحد مما تابع من ذلك علينا وقد اختلف طرق المحققين في ذلك
فقال بعضهم إن ذلك امتنع لتضاد الأكوان ثم ولزم في هذه الطريقة من
يحمل المقصد من هذا الباب فظن أن كوني الجوهرين اللذين قدمناهما
إنما لا يجتمعان في مكان واحد لتضادهما وهذا محال فإن العرضين إنما يتضادان
على المحل الواحد ويستحيل أن يضاد كون أحد الجوهرين كون الثاني مع
اختصاص كل كون بمحله فهم ضرورة التضاد في حق من سلك هذه الطريقة

الى كونين متضادين على المكان الذي يقدر فيه جوهر ثم جوهر فاستحال اجتماع
الجوهرين في المكان الواحد لان للمكان لو ما عند كون احدهما ولم يكن آخر
عند كون الثاني وكوناه متضادان وهذا ما ادعاه الاستاذ في الجامع
وهذه الطريقة مدخولة عندي فانهما وان قدر استحالة اجتماعهما في المكان الواحد
فلا يستقيم عند رد الكلام الى الحيز فانا نعلم تغاير الجوهرين وكل واحد
منهما مختص بحيز ويستحيل وجود احدهما بحيث وجود الثاني وان لم نصر في ذلك
الى الكونين لما قدمناه من استحالة تضاد المعنيين في محلين وليس معنا جوهر
ثالث يقدر تضاد الكونين عليه وسلك القاضي في ذلك طريقين من حيث احدهما
انه قال لا يوجد جوهر بحيث وجود جوهر وهذه الاستحالة لا ترجع الى تضاد
عرضين كما لا ترجع تضاد العرضين واستحالة اجتماعهما الى تضاد عرضين آخرين
سواهما مثل تضاد السواد والبياض لعينهما وذاتهما فلذلك يستحيل اجتماع
جوهرين في حيز واحد لعينهما ثم القاضي لما سلك هذه الطريقة لم يسم ذلك
تضادا بين الجوهرين وقال الاستاذ عند ذكر هذه الطريقة لو سميت ذلك
تضادا لم يبعد اذ المعني بمضادة السواد البياض ان احدهما لا يوجد
بحيث وجود الثاني فلذلك اذا امتنع وجود احد الجوهرين بحيث وجود الثاني
فقد تحقق فيهما معنى التضاد المتفق عليه بين العرضين المتضادين وسلك
القاضي طريقة اخرى فقال انما لم يوجد احد الجوهرين بحيث الثاني لان شرط
وجود كونه في حيز عدم كون غيره فيه والشرائط منقسمة عنده
فقد يكون عدما وقد يكون وجودا على ما سنقرره في احكام العلل والشرائط
ان شاء الله ثم لا يبعد في ان يعلق الشرط بذات والمشروط بذات اخرى وهذا
كما ان القدرة القديمة شرط وجود كل حادث فهذا الفصل الاول

في اجتماع جوهرين في حيز واحد او على مكان واحد فان قال قائل ما المانع
من كون جوهر في حيزين وما من قلنا انما امتنع ذلك لتضاد كونيه وسنقيم
المعول في ذلك على التضاد وان اضطربنا في الفصل الاول من حيث كان مفروضا
في اجتماع جوهرين في حيز لتضاد كونيهما وهذا الفصل مفروض في استحالة كون
جوهر في مكانين فيستحيل التضاد في كونه وصار معظم المتكلمين الى ان الجوهر
انما استحال ان يشغل حيزين لاتحاده كما استحال ان يحل العرض محلين
اذ لو حل محلين لانقسم ومن حكم الواحد ان لا ينقسم وهذه الطريقة مرضية
ثم قالوا لا يعد اضطرابا وهو ان الجوهر الواحد يجوز ان يلاقي ستة من الجواهر
يكون بعدد ذلك في العرض مثله فلا يقطع لتشعب صروف الملاقي تضاد الاكوان

فصل مذهب اهل الحق المصير الى تضاد كل كونين يقدران على البدل
في الجوهر الواحد الا المماسة ففيها تفصيل وسنأتي ذكره ان شاء الله
القول في ذلك ان كل كونين يوجب كل واحد منهما الاختصاص بمكان غير
المكان الذي يوجب الكون الآخر الاختصاص به فهما متضادان يستحيل اجتماعهما
لما سنكشفه وكل كونين يوجبان التخصيص بالمكان الواحد فهما مثلان
ويستحيل اجتماع المثلين في المحل الواحد اذ تضاد المثلان عند اهل الحق
تضاد الخلافين المتضادين ولذلك استحال اجتماع السوادين كما استحال اجتماع
السواد والبياض فالاكوان في المكان الواحد متفقة متماثلة ولا يجتمع
فيخرج من جملة ما قلناه ان من منع المماسة اطلق القول في منع اجتماع
كونين في المحل الواحد سواء كانا مختلفين او متماثلين ومن اثبت المماسة لم
يطلق القول بمنع اجتماع كونين اذ يجوز عنده اجتماع مماستين في الجوهر
الواحد ولكن يطلق القول بمنع اجتماع حركتين وسكونين في المكان الواحد

فهو كالمثلين او خلافين **فصل** قد ذكرنا ان اجزاء او صار الكو[ن]
ابقاه واختصاص محله بحيز معين فاذا اردنا تمييز الكونين المتماثلين
عن الكونين المختلفين بان غيرنا في حال النظر في احد وصفي الكون فجعلـ
ـنا كونين اوجبا الاختصاص بمكان واحد فهما مثلان وكل كونين ساويا
في ذلك واوجب احدهما الاختصاص بمكان والثاني الاختصاص بغيره فهما
مختلفان وايضاح ذلك بالامثلة ان الجوهر اذا استقر في حيز زمانا
وتعاقبت اكوانه فهي مماثلة من جنس واحد كل كون منها وجه سابق
الاكوان فاذا انتقل الجوهر الى مكان اخر فالكون الذي خصصه به يخالف
الاكوان التي خصصته بالمكان الاول وذهب بعض من لم يحصل حقائق الاكوان
الى ان الكون في المكان الثاني يماثل الكون في المكان الاول وانما حمله على ذلك
تماثل المكانين فقال من بنا على ذلك اذا تماثل المكانان تماثل الكونان فيهما
ولم يوجب تغاير المكانين اختلاف الكونين واستشهد في تقدير ما رامه
بان قال اذا اختلف محل السواد لم يوجب حكم اختلافهما لتغاير محليهما وهذا
باطل فان تصحيح الحكم باختلاف الكونين ان الخلافين كل يسد لا يسد احدهما
مسد الاخر وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه فان الكون الذي يوجب اختصاص
بمكان لا يوجب اختصاصه بمكان اخر وقد اطبق المحققون على ان الكون
الذي يوجب الاختصاص بالمكان الاول لو اعيد لاوجب في العود ما اوجبه
في الابتداء والذي يوضح الحق في ذلك ان الكون في المكان الثاني لو كان من جنس
الكون في المكان الاول لطرا على الجوهر وهو في المكان الاول من غير ان
يقتضي زواله وانتقاله ثم تتعاقب الاكوان المماثلة عليه وهو مستقر
في المكان الاول فلما اقتضى الكون الطارئ انتقاله الخروج عن الاول

والتخصيص الثاني دل على انه ليس من جنس ما تقدم وهذا ما لا جواب عنه
واما الذي تمسك به السائل من تماثل المحلين مع الاستشهاد بالسوادين في
المحلين فلا محصول له فاما السوادان اذا تغاير محلاهما فالقول في اختلافهما
وتماثلهما يرجع الى اصل قدمناه وهو ان العرض اذا اختص بمحل فهو لعينه
او لمعنى مخصص وفيه الاختلاف المشهور فان قلنا ان العرض يختص بمحله
لمعنى مخصص فالسوادان مثلان اذ يجوز في كل واحد منهما تقدير التخصيص
بمحل الثاني على البدل والمثلان هما المستويان في صفات الانفس وان
سلكنا الطريقة الاخرى وقلنا كل عرض يختص بمحله لعينه ولا يجوز تقديره
في غيره لا في النشاة الاولى ولا في الاعادة اذا اعيد فقد اختلف على هذه
الطريقة جواب القاضي فقال مرة هما مختلفان اذا قاما بمحلين اذ قد ثبت
لكل واحد منهما ما لا يجوز على الثاني فانه لا يجوز تقدير واحد منهما في محل الثاني
على البدل وقال في بعض كتبه يجب الحكم بتماثل السوادين مع تعدد المحلين
وان قلنا لا يجوز تقدير واحد منهما في محل الثاني وذلك ان التماثل انما يراعى فيه
صفات الانفس واختصاص العرض بمحل ليس يرجع الى صفة لنفسه والذي
يوضح ذلك انه ليس من صفة الاختصاص الى العرض اولا ثم الى الجوهر فقال
الجوهر اختص بهذا السواد ولا يجوز تقدير غيره فيه بدلا منه في وقته
فاستبان بذلك ان الاختصاص بالمحل ليس من صفات النفس فهذا وجه الكلام على
غرض في تغاير محلاهما واما ما تمسك به من تماثل المكانين فقد ذهب عن التحصيل
فان الكون لا يوجب للجوهر مماسة مكان بل يوجب الاختصاص بحيز وحكم
الاختصاص بحيز يخالف حكم الاختصاص بحيز اخر من غير تقدير تماثل فيجب ان
اعتبار تماثل المكانين لا معنى له **فصل** مشتمل على اختلافات في احكام الحركات

واجعه الى الالقاب والعادات فمنها ان الاستاذ قال اذا استقر جسم
بسيط في مكان ومن على ذلك الجسم جسم فلا شك في تحرك الجسم الاعلى
وقد قال الاستاذ بتحرك الاسفل فصار الى ان الجوهر اذا تبدلت عليه المحاذيات
فهو متحرك ومعلوم ان المحاذيات قد تبدلت على الجسم المستقل ببدلها عن ٢٠٤
الاعلى وهذا انما نقل عن الاستاذ في شهود عنه وقد انكره اقرانه واطنبوا
في استبعاد ذلك عليه وليس فيما قاله استبعاد في المعنى فانه فيما اطلقه
من الحركة تبدل المحاذيات وهو معلوم مسلم فقول الاستاذ الى التسمية
المحضة وهي سهلة المدرك وان لم يعد متحركا فللمحققين ان يسموا
الحركة سكونا والسكون حركة لم يبعد كما قاله الاستاذ وقد الزم الا
ستاذ بعض الحذاق سؤالا فقال الجسم البسيط الواقف اذا حاذاه محاذيان
من جهتين احدهما من جهة العلو تحته والثاني من جهة السفل
ليس فقد تبدلت عليه المحاذيات فلزم ان يتحرك بنفسه ويسكن معا قال
الاستاذ مجيبا الحركة حركتان حركة يزول بها المتحرك وحركة لا يزول
بل يزول عنه غيره فاما الحركة التي يزول المتحرك فيستحيل اجتماع حركتين
فيها في المحل الواحد واما الحركة التي ترجع الى زوال الشيء عن المتحرك لا الى زواله احدهما
في نفسه فلا يستبعد فيه كما قلت اذ لا يبعد في ان يزول جوهر عن جو
جوهر الثاني بحيث جوهر فيزول ان تحته ويسكن فقاد محصول القول الى التسمية
ثم قال المعترض تسمية الحركة التي ما هي زوال والتي ما ليس بزوال بعيد فقال
الاستاذ كل حركة زوال ولازم ضرورة زوال الجوهر الاعلى عن الاسفل
ان يزول الاسفل عن الاعلى فهذا اقصى الغرض من هذا الفصل ومما يتعلق
بهذا الفصل ان الجوهر اذا طفر نسبته من الجواهر ان ذلك الجسم تحرك

فقد قال المحققون انما تسمى حكم الحركة في الاجزاء الظاهرة فاما الجزء الباطن
المحفوف بالجواهر من جميع جهاته فلا يسمى الحركة فاذا الجزء لم يزل حكمها
٢٠٥ شغل المكان او شغل الحيز فاذا كان الجوهر في مكان ثم تعدى الكون في مكان
آخر فاول كونه في المكان الثاني حركة وهذا لو قدر ذلك في تعدد من مكانين
والجوهر الباطن في الصورة التي ذكرناها لم يزل عن مكان وان عرض فلم يسم
متحركا وليس هذا ما عظم من قول المحققين ان الجوهر اذا ما سبته سبته
من الجواهر فليس يفارقها وكما ان الجواهر الست لم يتباين بشيء من جواهر
العالم فان لم يعد الخلا والقول بان الجوهر المتوسط ليس يتباين بشيء من جواهر
العالم لم يعد الخلا والقول بانه ليس بمتحرك وان لم يحصل حقائق الاكوان
من هذا الاصل في مسئلة فقال اذا استقر جوهر على جوهر ثم خرج الجوهر
المستقل والجوهر الاعلى مستقر عليه فاين يزول الشيء كالمتحرك هو المستقل دون
المستقر عليه وكذلك اذا دارت السفينة من كان فيها ولم يزعجهم ويسمى بهم فالسفينة
هي المتحركة دون الركاب وهذا الذي قاله هذا القائل ظاهر البطلان
فان الاعلى قد تحققت فيه من ملة الاحياز وشغل امثالها وكذا مسير واجزاء
الهواء كما خص ذلك من المستقل فلا معنى لنفي الحركة عنه والذي يوضح الحق في
ذلك ان انتقال الاعلى ما لا سفل كانتقال الاسفل بالاعلى فان لزم اخراج الاعلى
عن حكم الحركة لم يزد ذلك في الاسفل اذ سبيل انتقالهما واحد ولا معنى
لقول القائل جرى المستقل بالاعلى فان حركة المستقل لا توجب حركة
المستعلي بل حدث في كل واحد منهما حركة ولا توجب حركة واحد
منهما حركة الآخر **فصل** مشتمل على ذكر احكام الاجتماع والافتراق والمماسة
والمباينات اعلموا وفقكم الله ان الائمة اختلفوا في المماسات

والمماسات وسئلنا ان نستقصي حكم المذاهب بذكر ما نصه ونجد لبعض
فالذي صار اليه سيخنا ان المماسة معنى زائد على الكون الذي يخص الجوهر ٢٠٦
لمكان او تقدير مكان ونظهر غرضنا في هذه الكلام في صورة مخصوصة فنقول
اذا قدرنا جوهرا واحدا منفردا ففيه كون يخصه بحيزه فاذا خلق الله تعالى
جوهرا اخر سمّا المعنى فمذهب سيخنا ان مماسة الجوهر للجوهر عرض زائد على
الكون المقتضي اختصاصا بالحيز وقال على طرد اصله لو ماس الجوهر سته من
الجواهر فقد حله ستة من المماسات ثم المماسات من الجهات الست مختلفه
عنده غير متضاده وكيف يتوقع تضادها مع تصور اجتماعها وانما يتضاد
المماسات من جهة واحدة اذ لا يتصور مماسة الجوهر جوهرين من جهة واحدة
ثم المماسات المقدرات من جهة واحدة على التعاقب فيما بينها فيخرج من ذلك
ان المماسة المماثلة تتضاد ابدا والمختلفات لا تتضاد ابدا وحكى
القاضي رضي الله عنه من مذهب سيخنا ان المجاورة تغاير المماسة وانما يراد
بالمجاورة وقوع جوهرين في حيزين ليس بينهما حيز ثالث فهذا هو المعنى
بالمجاورة ثم اذا حصل ذلك قام بكل جوهر مماسة تغاير مجاورته وقال على طرد
ذلك اذا جاور جوهر ستة جواهر فلا يحله الا مجاورة واحدة ويحله ست
مماسات تتعدد بتعدد ذلك واحتجوا عليها بالفصل بين المجاورة والمماسة على اصل
سيخنا يقول القاضي رضي الله عنه اذا اثبتنا المماسة كما صار اليه سيخنا
فلو قال قائل هل للمماسات اضداد تعاقبها ام لا اضداد لها فسبيل الجواب
عن ذلك على ثلاثة اوجه ذكر القاضي جميعها احدها ان المماسات لا اضداد
لها والمباينة تضاد المجاورة ولا تضاد المماسة فلو قال قائل من نصبه
الطلم ان العرض الذي لا ضد له لا يخلو الجوهر عنه او عن مثله والعرض الذي

لا ضد له لا يخلو الجوهر عنه اصلا فاذا اعلم ان المماسات لا اضداد لها
فينبغي ان لا يجوز خلو الجواهر عنها فقال لهذا السائل لو قلنا لا يخلو الجوهر
الفرد عن ستة من المماسات وان تفرد عن ان يلاقي الاعراض لا يسمى مماسات الا ٢٠٧
عند تقدير مجاورة ستة من الجواهر لم يكن ذلك بعيدا فرجع اطلاق المماسة الى التسمية
وهذا كما ان الجوهر اذا استقر في حيزه فالكون الذي قام به لا يسمى محاذاة
عند تقدير انفراد الجوهر فاذا حاذاه جوهر اخر فيسمى حينئذ ذلك الكون الاول
محاذاة ولولا الجوهر الثاني لما سمي ذلك الكون محاذاة وكذلك يسمى مثل ذلك ارماز
الكون قربا اذا قرب منه جوهر ويسمى بعدا اذا بعد منه جوهر فلا يبعد
على قياس هذه المسايل ان تقدر في الجوهر الفرد ستة من الاعراض ولا
تسمى مماسات الا عند انضمام ستة من الجواهر فهذا وجه في الجواب والوجه
الثاني ان تقول المماسات وان لم يكن لها اضداد فيجوز ان تشترط ثبوتها
انضمام جواهر ويعرى الجوهر عنها مع عدم الانضمام كما يعرى الجوهر عن التاليف
حالة الحدوث بمعنى يخلفه ذلك ويختص بالتاليف الحالة الثانية وانما يلزم اهل
الحق استحالة تعرى الجوهر عن عرض لا ضد له اذا قدر ذلك في جواز قبوله
فقال فاذا كان قبول الجوهر لعرض لا ضد له لم يعر عنه وقد ثبت حالة يستحيل فيها
قبول ذلك العرض كما استحال ما مهدناه في [illegible] والوجه الثالث في الجواب وهو
اسد الاجوبة ان المماسة تنفى بالمباينة ثم بحثه في ذلك وجهان احدهما ان المباينة
تضاد المجاورة والمماسة جميعا كما تضاد الموت الحياة والعلم جميعا والوجه الثاني
ان المباينة لا تضاد المماسة بل تضاد شرطها وشرطها المجاورة وبعض اصحابنا
في الموت والعلم وقال الموت لا تضاد العلم بل تضاد شرطه وهو الحياة فهذا
الوجه الثالث هو المعتمد ولعداه [illegible] ثم ان القاضي [illegible] على اصل سيخنا

قد صار الى [illegible] ذلك

من وجهين معتبرًا عنوانًا كل واحد منهما انه قال لو اثبتنا المماسة معنى زائدًا
على المجاورة كما ادعاه شيخنا وعلمنا المماسة الواحدة لوجب الاكتفاء بها
فان تعذر انضمام جوهر واحد كانت مماسة له وان تعذر انضمام ستة من ٢٠٨
الجواهر كانت مماسة لها كما ان اللون الواحد يسمى مجاورة لجوهر واحد ويسمى
مجاورة لجواهر واللون متحد في الحالين ولا يبعد مثل ذلك في المماسة وقال
الطاعن على قياس مذهب شيخنا لو قال قائل الجوهر اذا احاطت به ستة من
الجواهر فقد قامت به ستة من الاعراض كون يخصصه بحيزه وهو اللون
الذي يثبت في انفراد الجوهر وفي انضمام غيره اليه ستة من الاعراض وهي
المماسات لم يكن ذلك بعيدًا ولو قال قائل يثبت في الجوهر المتوسط الا المماسات
الست ويقع الاجتزاء بها عن الكون الذي يوجب تخصيص الجوهر بحيزه عند تقدير
انفراده لم يكن ذلك متحكمًا قال والذي يدل عليه كلام شيخنا الاكتفاء بالمماسات
الست فهذه جملة مذهب شيخنا مما ذكره القاضي نقلًا وقياسًا وسلك
الاستاذ في المماسات مسلكًا اخر سوى ما ذكرناه وذلك انه قال المجاورة
هي المماسة بعينها فلم يثبت المماسة عرضًا زائدًا على المجاورة ثم قال اذا حاذى
الجوهر ستة خلقت فيه ستة من المجاورات وطرد في المجاورات ما حكيناه في
المماسات ثم قال على ذلك المباينة تضاد المماسة على الحقيقة مضادة الجهل
العلم اذ المماسة عين المجاورة على اصله ثم قال لو وقع الجوهر الفرد
نبذة عن الجواهر ففيه ستة من المباينات مضادة لستة من المجاورات في
الجهات الست فاذا انضم اليه جوهر من جهة زالت مباينة واعقبها مجاورة
مضادة للمماسة وبقي على الجوهر خمس من المباينات مضادة لهن فقضية
اصله ان الجوهر الفرد ثابت ست مماسات لستة من الجواهر لا اعيانها

في المصور ثبوت مماسات الا مع جواهر معينة ثم اختلف جواب الاستاذ
في الجوهر الذي ماس ستة من الجواهر ثم باينته الجواهر وعاقبت المماسات
٢٠٩ الستة المباينات فمن تعالى ان كل مباينة تتعلق في هذه الصورة بالجوهر
الذي كان مماسًا حتى يثبت المباينة مع تلك الجواهر المعينة فقال من اذا
تعدمت المماسات ثم تلتها المباينات فهي مباينات للجواهر التي تعينت للمماسة
دايما لا يتعين المباينة اذا لم يتقدم مماسة واستدل على ذلك بان قال كما علمنا
مماسة جوهر معين في جهة من الجهات علمنا مباينة ذلك الجوهر بعينه فلزم
القطع بالتعيين من حيث لزم القطع به في المماسة وانما لا يتعين المباينة اذا لم
يتقدم تعين في حكم المماسة وقال في جواب اخر اذا زالت الجواهر الستة
عن جهات الجوهر المتوسط خلقت للجوهر ست مباينات مع ستة من الجواهر
من غير تعيين وهذا اصح الجوابين فانا نعلم ان مباينة الجوهر للجواهر قبل
الالتقاء مماسة كمباينته لها بعد الالتقاء والمماسة فاذا لزم نفي التعيين في احد
الحالين لزم مثله في الاخرى واذا عاد الجوهر بعد المماسة الى ما كان عليه قبلها
ومما ذكره الاستاذ في احكام المباينة ان قال اذا قدرنا جوهرين
متماسين وسبيلهما بعد ذلك حيزين لجوهرين ثم وقع جوهر ثالث في احد الحيزين
المتوسطين فان وقع في الحيز الذي يلي احد الجوهرين بعد وقربه منه وبعد
من الاخر وقربه من احدهما عين بعده من الاخر وقد اطلق المحققون خلاف ذلك
فقالوا القرب من احد الجوهرين عين البعد من الثاني كما ان الحركة عن المكان
الاول عين السكون في المكان الثاني وكما ان الامر بالشيء عين النهي عن اضداده
والذي قاله الاستاذ سديد على اصله فان من مذهبه ان الجوهر اذا جاور

جوهرا مثله فيه خمس من المباينات ثم حكى الشيخ الاستاذ مذهبه بان قال لو
جعلنا الجوهر فوقها بعد المعنى الواحد لزمنا ان نقول اذا فرد الجوهر من جوهر
بعد وتبعد من اخر بعده وهو عين القرب فاذا زال البعد بان يدنو الجوهر ٢١٠
البعيد فحاذى الجوهر المتوسط ولزم من ذلك زوال البعد لمضادة القرب
اياه ثم اذا زال البعد لزم منه زوال القرب اذ المعنى الواحد يستحيل ان
ينتفي بالمضادة من وجه ويبقى من وجه ويتمثل في ذلك بامر فلذلك وان لم يكن
ذلك جائزا ومن ذلك في دفع التحقيق الاستشهاد بالسعد مرات فقال لو
قدرنا سوادا حلاوة وسوادا اعتقادا معتقدا فلو طرا البياض على محله
اسفل السواد من حيث كان بياضا ولم يكن مضادة في كونه حلاوة فلما
... في الذي يحس فيه ان القرب ابدل بزوال البعد دل على ان البعد عين القرب
والبعد عند الاستاذ هو المباينة والقرب هو التجاور فهذا وجه ... قوله
وما تعلق بالذي يحس فيه ان قائلا لو قال اذا ماس الجوهر جوهرا من جهة فهل
يجوز ان تعالى الله مباين له من سائر الجهات مماس له من جهة واحدة والذي صار
اليه معظم المتكلمين ... وذلك والذي ارتضاه الاستاذ ... ابو القاسم الاسفرايني
ان ذلك ممتنع فان الشيء انما يباين ما باينه على الوجه الذي يجوز ان يماسه عليه
فاذا استحال ان يماس الجوهر جوهرا من خمس جهات استحال البعد بالمباينة
في جهتين من ذلك لاستحالة البعد بمماسته في جهتين سوى ما في اخرى ولم يمتنع
مماسة الجوهر جوهرا وجود المباينة بينهما من كل وجه وهذا هو السديد بل
الذي لا يجوز غيره ومما ذكره المحققون في احكام الاجتماع والافتراق ان
قالوا يجوز البعد بين الافتراق في جملة جواهر العالم حتى يكون منفردا لا اجتماع فيها

ولا يجوز تعاقبها مجتمعة حتى لا يكون فيها افتراق وايضاح ذلك ان جواهر
العالم لو قدرت وزالت تركيباتها واتصل كل جوهر بحيزه فهي معروفة على
الحقيقة ولا اجتماع في شيء منها ولو تركبت جملة جواهر العالم وتمثلت في تالفه ٢١١
فالاجزاء الباطنة التي احدقت بها الجواهر من جميع الجهات لا افتراق فيها والاجزاء
الظاهرة البارزة التي هي الصفحة العليا فيها الافتراق فان الجواهر لم تحط
بها من كل الجهات فان قال قائل فهل يتصور في كل جوهر من الافتراق وفيها
في كل جوهر مباينة واحدة على ما اصلناه من المباينات اذ لكل جوهر من
الصفحة العليا يماس جوهرا تحته واخر عن يمينه واخر عن يساره واخر
من امامه واخر وراءه ويبقى جهة واحدة لا يماس منها جوهرا وهذا واضح لا خفا
به ومما ينبغي ان يتقدم على ذكر الحجاج في المسالة ان الجوهر الفرد لا
يقارن جملة جواهر العالم وهذه لفظة تعلم في تضاعيف الكلام وللناظر ... عنده
الفاظا فنقول اذا باين الشيء ما يتصور مماسته له بكل امر المباينة ولا يتصور
ان يماس الجوهر اكثر من ستة من الجواهر ولا يباين اكثر من ستة اذ لا مباينة
ما ثبته والحاصل من المماسة تعاقبها فاذا الحصر في المماسات في الست
وجب انحصار المباينات ثم قد قدمنا من اصل الاستاذ ان الجوهر الفرد يباين
ستة من الجواهر من غير تعيين وقد ذكر شيخي في ذلك طريقة من ضبطه
فان الجوهر يقارن ستة من الجواهر على التعيين ويختلف ذلك بموقع الجوهر
من الجواهر فان وقع بين الجواهر ولم يجاورها بل كان ... فانما
يقارن الاجزاء التي تحاذيه وهي متعينة في معلوم الله ولو ثابت هنا خطوط
مستقيمة الى الجواهر الستة لتعينت لنا فاذا كان موقع الجوهر هكذا

فقطع بأنه يجاور جواهر معينة وهي الجواهر التي تحاذيه من الجهات
الست فأما إذا كان الجوهر مستعليا على الجواهر أو مستفلا عنها فهو
مفارق لجوهر واحد يحاذيه من جهة تحت أو من جهة فوق ويجاور خمسة ٢١٢
من الجواهر لا ما عداها وهذا التفصيل الذي ذكره حسن ولكن فيه نظر
فإنا إذا صورنا جوهرا محتوشا بالجواهر مماسا لها فالجواهر التي لا تحاذيه
يجوز تقدير مماستها له لو حركت إليه مع بقاء المحاذيات في أحيازها وكل
جوهر جاز تقدير المجاورة بينه وبين جوهر جاز تقدير المباينة بينهما
وتقدير المجاورة لم يختص بالجواهر المحاذية فيجب أن لا يختص تقدير المباينة بها
وهذه المذاهب بجملتها لم يتعرض القاضي لمعظمها في نقض أجوبته وسلك
مذهبا في الاجتماع والافتراق ولا يصح عندي سواه وذلك أنه قال الحكم
للجوهر من الكون الاختصاص بحيزه وإذا انضم بحيزه وتتابعت له الأكوان
في ذلك الحيز الواحد فلو انضم إليه جوهر فهو على ما كان عليه من اختصاصه
ما تبدلت صفته وانضمام الجواهر لم يغير حكمه في قضية العقل والتسميات
تعتور الكون من غير تقدير زائد في العقل فإذا كان الجوهر فردا يسمى
الذي يخصصه بحيزه كونا حركة أو سكونا فإذا انضم إليه جوهر آخر كان
الكون المتجدد عليه بعد الانضمام مماثلا للكون الذي كان فيه وليس يسمى
مع انضمام جوهر إليه اجتماعا ومجاورة ومماسة فإذا فارقه ذلك
الجوهر سمي الكون المتجدد على الجوهر المستقر في حيزه مباينة فيدل
عليه التسميات والأكوان لا تختلف ومن قضية هذا المذهب أنه لا
تختلف الأكوان يوجب أحدها التخصيص بحيز ويوجب الآخر التخصيص بغيره

ويخرج من مضمون هذه الطريقة أن الجوهر إذا أحاطت به ستة من
الجواهر فلا يقوم به إلا كون واحد إذ لا حكم للجوهر المتوسط بين الجواهر
٢١٢ المطيفة به ولا معنى لتماس الجوهرين إلا أنهما يثبتان في حيزين ليس بينهما موقع
لجوهر ثالث وحكم كل جوهر من الجواهر اختصاصه بحيزه وهذه الطريقة
هي التي نؤثرها ونوضح بالأدلة صحتها ونذكر عمد شبهها وما عول عليه
مؤثروه ونتقصى عنها إن شاء الله فأما الدليل على صحة ما ارتضيناه فأوجه
أحدها أن نقول إذا استقر الجوهر في حيزه ثم انضم إليه جوهر آخر فلا
يخلو من حالتين في المسألة إما أن نقول حالة الجوهر الذي كان مستقرا في
حيزه لم تتبدل وإما أن نقول تبدلت حالته فإن قال لم تتبدل حالة الجوهر
فقد سلم المسألة ويلزمه على موجب هذا التسليم أن يقول الكون القائم بالجوهر
المستقر بعد الانضمام مثل الكون الذي كان عليه وهو يصرح بنفي المماسة
ويلزمه المناقضة الحكم باتحاد الكون فيه كما كان قبل الانضمام وإن زعم
الخصم أن حالة الجوهر قد تبدلت وقام به عرض يخالف الكون الذي قام به
على الانفراد وهذا مذهب الخصم فهو ظاهر البطلان وذلك أنا نقول لم يتجدد
إلا وقوع جوهر في حيز بحيث ليس بين الحيزين تقدير حيز آخر فيستحيل أن
يؤثر نفس الجوهر الثاني في الجوهر الأول إذ الجواهر لا تؤثر في بعضها البعض
ما خلا المجتمعين ولا فرق في ذلك بين جواهر متسقة وبين جواهر متفرقة
فكما يستحيل أن يوجب جوهر حكما لجوهر مع تباينهما فكذلك يستحيل أن يوجب
حكما في جوهر مع تقدير الانضمام والتحقيق في ذلك أن المانع من تأثير جوهر
في جوهر عدم قيام أحدهما بالثاني وهذا التحقيق في المنضمين تحققه في المتباينين
وإذا ثبت أن لا يؤثر جوهر في جوهر فكذلك يستحيل أن يؤثر كون جوهر

في جوهر آخر ان يكون بكل جوهر مختص به والمعنى المختص بمحله لا يوثر في
غير محله واولى الناس بهذا الاصل شيخنا مع مصيره الى ان حكم العلم يختص
بمحله ولا يتعدى المحله الى محل العلم منها فاذا استبان ان اسناد ذلك حكم ٢١٤
الجوهر المستقر في حيزه الى الجوهر الآخر مستبعد واستبان ان احالة هذا
البناء على كون الجوهر الثاني محال ولا سبيل بعد ذلك الا الى القطع بان الجوهر
الاول باق على ما كان عليه والذي يوضح ذلك انه لو جاز تقدير تغير الجوهر
عما كان عليه لانضمام غيره اليه او لمباينته له لجاز طرد ذلك في جملة الاعراض
القائمة بمحالها واول ما الزمنا عليه ان لا نستقدم المعتزلة في قولهم في
اشتراط البنية عند ثبوت الحياة وهذا ما لا فصل فيه ومما يستدل به
النظار ان نقول ان القسم [illegible] من الجواهر الى الجوهر المستقر في حيزه فالذي
صار اليه شيخنا رحمه الله منعه انه يقوم بالجوهر المتوسط بين مماستين ثم
يقع الاكتفاء بها ولا حاجة الى اثبات كون زائد يخصصه بحيزه والقاضي وان
ذكر ذلك في بعض مذهبه فلم يذكره [illegible] واليه معتمدا معترضا على
اصل شيخنا فاذا وضح ذلك رجعنا الى مقصدنا وقلنا الكون الجوهر في اختصاصه
بحيزه مفتقرا الى الكون وهو مختص بحيز حتى كان محمولا زائدا ومرده الافتقار
الى الكون المخصص والمماسات عند شيخنا مخالفة للكون الذي للجوهر حاله
الانفراد والحكم الذي يوجبه عرض لا يوجبه خلافه فان العلم الموجب لمحله
كونه عالما لما كان مخالفا للارادة استحال ان تكون الارادة مثل العالم في
ايجاد حكمه وهذا واضح لا خفاء به ولا محيص منه الا بتقدير كون زائد وهو
هادم اصل شيخنا ومما يستدل به على مفارقة المجاورة غير المماسة ان
نقول ان الجوهر يقدر مجاورة من غير مماسة ولا يقدر مماسة من غير مجاورة والمعنى

158

الواحد لا يدخل [illegible] ولم يقم دلالة على غيره فيجب القطع بالواحد ونفي ما
عداه وبهذه الطريقة يتوصل الى الحكم باتحاد العلم [illegible] فجعلنا ان
٢١٥ الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني وليس من ابدى المماسة
معنى زائدا على المجاورة فاستبعد حالا من اسم الحركة والسكون زائد على
الكون المخصص بالحيز وبمثل هذه الطريقة توصلنا الى ان الامر بالشيء
نهي عن اضداد المأمور به من جهة لوازم الحكمات ولم يقم دلالة على تعداد المعنى
فان استدل من نصر مذهب شيخنا في اثبات المماسات بان قال كل ما يدل على
ان الحركة معنى فهو بعينه دال على ان المماسة معنى قلنا انما يدرك كما [illegible]
بالحركة ما حل اولا المنظرة على الجوهر فاذا رأينا جوهرا على نظرة السكون
ثم رأيناه على هيئة الحركة وادركنا التفرقة بين الحالين استندنا بعد
السبر والتقسيم الى اثبات معنى وهذا بعينه مفقود في مفترق اجتمعا وفي
مجتمعين افترقا فيجب القطع بالماء [illegible] الاجماع مخالفا لما قبله ويسأل الجواب عن ذلك
ان نقول ان كان المعقول على احد الاولى المنظرة وجب لذلك ان لا تقال اذا اتصل
جوهران ثم افترقا ولم يوسمها الا بتقدير جزء واحد فيجب ان يكون افتراقهما عرضا
مخالفا للمماسة المخالفة لاعتبارهما من الاكوان ووجه الزام ذلك ان المنظرة
قد اختلفت [illegible] الجوهر من حال اختلف باجتماعهما فان رام المخالف حرفا وحاد من ذلك
وقال الكون بهما في القرب يخالف كونهما في البعد فانهما في تباعدهما مختصين بحيزين
وهما في قربهما مختصين بحيزين اخرين فقد وضح مخالفة كونهما في قربهما لكونهما في
بعدهما وهذا التباس فانهم ان اكتفوا بذلك وقلنا مثله في المجتمعين فان الجوهر
المتلاصقين اذا تباينا ويزحزح كل واحد من حيزه بكون الاخر حتى لم يبق
بينهما حيز فلو بينهما الا [illegible] كونهما قبل الالتصاق فيه والحكم [illegible] ذلك

مل يسنا الماسه زايده على الكون المخصص بالحيز ولظهر مقصودنا في ان
تصور جوهرا مستقرا او فرد منه جوهر اخر فهذا احلف المسطره ولم يحلف
لون المستقر في هذه الصوره ثم نقول معولنا في اثبات الحركة على ان الجوهر
كان مختصا بحيز ثم صار مختصا بغيره مع جواز ان يبقى على استقراره فهذا
هو المعتمد في اثبات الحركة وهو غير متحقق في الجوهر المستقر اذا انضم
غيره اذ لم يبدل عليه حيزه فافهموه ومما يتمسك به ناصر مذهب [illegible]
ان يقول اذا مس جسم حساسا جسما احس الماسه وادركها كل حس بل محسوس
ونعلم انه طرا عليه بانضمام جسم اليه ما لم يكن قبل فان واحدا لذلك من نفسه على
الضروره وهذا ابدلس الناظر الذي يحسه الجسم الحساس حراره ما انضم
اليه او برودته او لينه او خشونته فاما ان يحس كونا فاما به فلم يحس
بذلك عاده والمعنى بما في الذي كان دفعه الحساس في نفسه هو ادراكه الحراره
او البروده او اللين او الخشونه والذي يوضح ذلك ان الجسم قد يمر على
ملاقاه جسم على طول الدهر حتى يخيل اليه انه غير ماس له وهذا سبيل كل
احد في ملاقاه الهوا على ذكوره فاندفع السوال وقد جوز شيخنا رحمه الله
عندانه ادرك المدرك حراره ما بعد عنه ولينه وخشونته واجرى الله العاده
بذلك **فصل** قد سلك الملاحدة من المعتزله مسلكا اخر خلاف مسلك
شيخنا في الماسه فقالوا اذا كان جوهران واحد احدهما برطوبه والاخر
بيبوسه ولدت المجاوره في هذه الحاله بين الجوهرين تاليفا واحدا قائما بهما
جميعا والمانع لتفكك الجوهرين المتلاصقين لقيام تاليف واحد بهما فهو في
حكم الرابط لاحدهما بالثاني وصار الى هذا المذهب جمله المتقدمين من معتزله
البصره واذا وقع الجوهرين ستة من الجواهر وتالف الجواهر فقد

احلفت في ذلك المعتزله فصار معظمهم الى انه تقوم بالجواهر الستة تاليفات
واحد [illegible] ان ادم لم يسعد الفصل بالف على جوهرين لم يسعد ذلك في
الجواهر و[illegible] منهم ابا ذلك [illegible] وصار الى ان الجوهر اذا تالف مع سته
من الجواهر فيقوم بالجملة سته من التاليفات ولم يصر منهم صائر الى اثبات سبعه
من التاليفات اذ لو قالوا بذلك لانفرد كل جزء بتاليف ولا يقوم مع ذلك قيام
التاليف بجزئين واستند هاؤلاء على ابطال قول من قال ان التاليف الواحد
يقع الاختصاص بما قالوا المباينه بين الجوهرين وان لم تضاد التاليف وهي
تضاد شرط التاليف وهو المجاوره فاذا قدر تاجوهرا بين ستة ثم زال واحد

عن صفحة التاليف فعدم ان التاليف بزواله فلو كان القائم بالجميع تاليفا واحدا
لوجب ان يبطل بالتاليف الجميع اذ من المستحيل ان يبطل من وجه ولا يبطل من وجه
والمتمسك بذلك لا يسعد بذلك ولكنه غير مستقيم على مذهب الجبائي وهو الاصل
في القول بالتاليف وقد بطل ما لطاه عن الاكار ما ذكره فان من اصله ان طائفه
لو تلوا انه واحدة فوجد مع تلاوة كل واحد منهم كلام الله تعالى قايما
بالتالي ثم لا يسعد كلام الله بتعدد التالين والقراء ثم اذا هلك القارئ
بنفسه عن القرآن فعدم عنه كلام الله والذي عدم عنه نفسه موجود قائم
بغيره فاذا لم يستبعد ذلك فينبغي ان لا يستبعد ان يعدم التاليف الواحد من
وجه ويوجد من وجه وكم يوضح وجه الرد عليهم في اصل مذهبهم ثم
تنبيه اضطراب لهم في احكام التاليف واوضح ما يتمسك به ان نقول اذا
تالف جوهران وزعمتم ان التاليف الواحد قام بهما فلا يخلو اما ان تقولوا قام
التاليف باحدهما ثم قام بالثاني غير ما قام بالاول واما ان تقولوا قام باحدهما
بما قام بالاول واما ان تقولوا قام باحد الجوهرين بعض التاليف وقام بالثاني البعض

فان زعموا ان القائم باحد الجوهرين هو بعينه قائم بالثاني فهذا اوضح محال
الضرورات فان العرض الموجود بعينه وجود جوهر مختص به فلو قدر بحسب وجود
جوهر اخر مع بقائه في الاول فليكن ان يكون مختصا بالاول مع وجوده في غيره ولو
جاز ذلك لجاز تقدير جوهر واحد في حيزين مع اشتراكهما في حيز واحد منهما ٢١٨
قال القاضي رضي الله عنه هذا ابلغ في النظر لا يتعدا ولا يتجاوز والمراغم فيه
معاند وان زعموا ان القائم باحدهما غير القائم بالثاني فلزمهم التقدير بجنس تعدد
التاليف والعرض ضرورة فيما ان يكون ما ينتسب بعدد احدهما مع رجاع الثاني
وهذا انزل للمذهب فان زعموا ان التاليف ينقسم على جوهرين ويقوم بكل
واحد منهما بعضه فان ذلك محال لان الواحد لا بعض له ولو جاز تقدير بعض للجزء
الواحد جاز تقدير بعض للجوهر الواحد فكما قال قائم من بعض الجوهر وامتناع
قيام عرض ببعض جوهر كامتناع قيام بعض عرض بجوهر والذي يوضح ذلك
ان القائم باحد الجوهرين لو تعدى الثاني على هذه الطريقة اذ قام بكل بعض والذي
قام باحدهما غير الذي قام بالثاني وهذا يوجب كونهما موجودين شيئين ومما يتمسك
به في المسألة ان نقول قد وافقونا على قيام العلم بالمحل الواحد وامتناع قيامه
بمحلين واذا اعتبرنا اوصاف العلم وسبرناها لم نجد وصفا يوجب قيامه
بمحلين فيمنع القيام بمحلين الا ومثل تلك الصفة متحقق في التاليف فاذا نظرنا
الى كون العلم عرضا وحادثا وموجودا الفينا ذلك كله في التاليف واذا
نظرنا الى ايجاد العلم وحدوثه في التاليف كما المانع من قيام علم بمحلين وهذا ما
لا نجد وفيه فطلا والذي يقرر ذلك ويوضحه ان حكم العلم على معنى اخر
لا يتمم المحل فصل يتنسب الحكمية كما المانع من قيامه ما بالجهل من حيث ثبت الحكم للجملة
كما ثبت حكم التاليف للجوهرين اذا كان التاليف الواحد قائما بهما وهذا

مثل معلوم منه والذي يحققه انهم قالوا اذا قام جزء من العلم والسواد بجزء من
القلب استحال ان يقوم بجزء من القلب اخر جملا مثلا الا السواد وعلموا المضادة الجهل
للعلم في محلين كما اطلق القائم ومباينة ما هما المخالفين مع بقاء التاليف في الثاني فوضح
٢١٩ ذلك في التاليف ومما يتمسك به ان يبطل التاليف عند تحريم المجاور ٥
والتاليف باق في المباينة لا فتقاده بل لتضاد المجاورة ومن قصد اطلم ان
كل متسبب باق مقول عن سبب انعدم بعدم سببه اذا السبب مع المسبب
كالقدرة مع المقدور ثم اذا انعدمت القدرة في حال وجود الاعراض امتنعت
القدرة بالعجز فينبغي ان يجب من انتفائهما انتفاء المقدور فلما لم يجب انتفاء
المسبب لذلك كان باقيا بانتفاء السبب فينبغي ان يكون انتفاء التاليف مع بطلان
المجاورة والمباينة هذا على اصول التي قدمناها وسأل القاضي رحمه الله
امرنا فقال نحن نعلم ان المباينة تنافي التاليف اذا قام بمحل التاليف كما نعلم
منافاة الجهل للعلم وليس كان التضاد بين المباينة والتاليف الا كما كان
التضاد بين الجهل والعلم مع القطع باستحالة اجتماعهما وهذا واضح لهم
نبسطه لقدرة في احكام المتولدات ان شاء الله وليس مع المعتزلة شبهة يتمسكون
بها الا من جهة واحدة وذلك انهم قالوا نحن نرى عودين متمسكين واحدهما
من غير محاولة ومجاذبة للصلابة والتعلق ونرى جوهرين يتصعد احدهما من
الاخر فينبغي ان يكون ذلك لزيادة معنى وان وجد فيه ما ان يقال تقوم بهما
جميعا ثانيا فاذا احلنا مصيرها الى الارتباط كالجوهر الواحد ولذلك الصعب
السنوح المعدل فهذا الذي قالوه لا محصول له واول ما فيه انهم بنوه على
التولد ومن عضبا اصلنا انه لا يتعلق قدرتنا بدفع جوهر واذا ثم جوهر
الى جوهر اذ قدر ذلك فما شاع عن محل القدرة فاذا لم يقل بهذا الاصل

لم يلزمنا الخوض في تفصيله **فان قالوا** نحن نعلم الكلام فيمن المصمت
الملتة لسنى فى دفع الاتمامه عنه معذور اذ هو فى محل القدرة فلنا هذا مختلف
سلم مع عقله عن مذهب الخصم وذلك ان القدرة على دفع الاصبع لا تنبت فيلـ
دفعها واذا ان نفع دملت القدرة عليه فلا تنبين مع الدفع مكابرة اذ ٢٠٠
المعاناة فى الشى قبل حصوله والحاصل لا معاناة فيه ولا قدرة عندنا الا
على حاصل اذا كانت القدرة حادثة فلا يستقيم لهم تصوير الكلام معنا
في صورة الاتفاق الا بان نسلم لهم القول بالتولد حيث لا فلو سلمناه لم يكن
فيما قالوه حجة وذلك ان للقايل ان يقول لا يبعد ان تختص بعض الجواهر
بان يخلق الله تعالى فيها اكوانا تخصصها تخصيصا يتحرز محاولة العبد فاذا
لو حرر فعل العبد لذلك والذى يوضح هذا ان رجلين لو اخذا مآ بينهما حبلا
وكان احدهما شديد الايد ولا يتحرك الحبل الا فى جهته وان كان لو اراد
الاخر حل الحبل عند انفراده لاتجركا فعله من الاعتمادات ولا ان الحالة
وغالبه تغلبه لم يبن فعله فلا يبعد ان يكون العبد ابان مباينة والبدل لعال
يخلق في الجوهرين متجاورات يسقتان متجاورات فيزول صعوبة التفكك
وتفصلها الى ما ذكرناه او تقول القصبة لو مُدّت طولا لم يتقطع ولم
ينقصف وان عظمت الاعتمادات ولو لويت لتكسرت وانقصفت وتقصفها
والتالف المقتضى صعوبة التفكك ليس يختلف بعدد من الاعتمادات في بعض
الجهات دون بعض ولو كان الامر في صعوبة التفكك يتعلق بالتاليف لما تحقق
فيه اختلاف والذى يوضح ذلك ان المعجزة التى نوقع علمها السواد تسمع
المعجزة اذا جاءها النبات النار والتاثير الحجر الرو وقدر عليها النار
احيانا بالمالصق عنه لنفد لا يحيط النار بل يقع على ما كانت عليه

قبل مسيس النار واعجب من ذلك ان من الجواهر ما يزداد على
النار تصلبا ومنها ما يتفتت على النار كالخزف ومن تحمد من ترابيه الى
يزداد على ما افاده النار الانتصاب والصعود الصم يتفتت ولم يزد ما داود ٢٠١
ان الامر في ذلك ليس يتعلق بالتاليف وانما هى عوايد اجراها الله كما شا
فان قالوا اما الذى ذكرتموه في الياقوت فانه لا يحل فيه ولا يحمل النار
ما خلا في خلله وليس كذلك ما سواه وهذا الذى ذكروه لا محصول
له فان الخزف اشد تخلخلا من الصخور والتصدع اسرع الى الصخور عند العرض
على النار من الخزف منه الى الخزف ثم لو صح ما قالوه في خلل الياقوت فهلا
صدعت النار الصفيحة العليا فانها لا محالة ثم هلا انصدعت
صفيحة صفيحة فبطل ما عولوا عليه ثم لو كان ما قالوه سديدا لصعب
تفكيكه لسرا وليس الامر كذلك فانه متيسر بادنى محاولة فبطل ما عولوا
عليه من كل وجه **فصل** مشتمل على اصطرابات الجباى وابنه فى احكام
التاليف والذى اختلفا فيه خمس مسايل اولها ان التاليف هل يدرك
فالذى صار اليه الجباى انه يدرك بالبصر ويدرك كاسة اللمس واللمس
ابو هاشم لكونه في التعدادات وهى مسايل نتكلم فيها على بعض مذاهب
البغداديين من المعتزلة واستقر جوابه فى كتاب الابواب على ان التاليف غير
مدرك وتمسك الجباى فى نصرة مذهبه بان قال نحن نرى الاشكال
ما فهو نفصل بين بعضها وبعض ويدرك اختلافها على المنظر وليس يرجع
ذلك الا الاختلاف الى التاليفات عند انها مدركة واحتج ابو هاشم
في جوابين احدهما انه قال اختلاف المناظر يرجع الى ادراك الجواهر فى
بعض المحاذيات دون بعض وليس يرجع الى التاليفات والوجه الاخر

انه قال فهلا قلتم ان المدرك هو المجاور دون التاليفات وان التاليفات
لا يعلم الا بامتحان صحة المعنى كذلك وقد نبهت على بعض ان الاشكال من حيث ان ذلك
منتقضا منه غير متالفة وهذا اما لا فصل فيه وسنذكر ما يفصل مذهبهم في
رويته الالوان وادراكها بعد فراغنا من احكام التاليف ثم استدل ابو
هاشم في منع ادراك التاليف بفصلين احدهما انه قال اذا انتهى اليد
من الانسان الى الصوف المصبغه فيقوم بكل جزء من يده واللصوق جزء
من التاليف فلو ادرك بالبصر اللصوق لادرك تاليف يده ومن المحال
المحال عند المعتزلة ان يدرك المدرك نفسه او شيئا من نفسه اذ لا بد
من ان يثبت بين المدرك والمدرك ضرب من الاتصال وضرب من الانفصال
وسنأتي بعد بيان ذلك في الادراكات ان شاء الله والفصل الاخر الذي يتمسك
به ابو هاشم ان قال لو ادرك اللامس تاليف الصفحة العليا لادرك تاليف
الصفحة الاخرى اذ يقوم بكل جزء من الصفحتين تاليف واحد واعترض
الجبائي عليه بما لا محيص له عنه فقال ان لم يبعد انقسام التاليف فيما
جوهرين لم يبعد القسمة ادراكا لكونه مدركا مدركا وجعله مدركا
مروحه ولهذا ان يقول الطا بما يدرك اللامس تاليفا يتعلق بما يتعلق به
اللمس ولا يدرك بالبقاء متعلقا بما لم يتعلق به اللمس ولهم في الادراكات
شرائط العلم من ذلك فلا يبعد ان يشترط في ادراك التاليف كونه غير متعلق
بغير ملموس فعند وضح ما قلناه انه لم يستقر لواحد منهما قدم في هذه
المسئلة واما المسئلة التاسعة فهي ان التاليف هل يتصور وقوعه مباشرا
بالقدرة ام لا يقع الا متولدا اما الذي صار اليه الجبائي ان التاليف يجوز
وقوعه مباشرا بالقدرة ويجوز وقوعه متولدا والذي ارتضاه ابو هاشم

انه لا يقع الا متولدا اذ من شأن كل مباشر بالقدرة تصور وقوعه
دون ما يولده لو لم يكن مباشرا ولا يتصور وقوع التاليف دون المجاورة
القول في ذلك في احكام المولدات ان شاء الله تعالى واما المسئلة العاشرة فهي ان
المجاورة هل يولد التاليف من غير رطوبة في احد الجوهرين ويبوسة في الثاني
فالذي صار اليه معظم من مال الى التحقيق من المعتزلة ان المجاورة يولد التاليف
بين المتجاورين من غير تقدير رطوبة في احدهما ويبوسة في الثاني وذهب شرذمة
منهم الى ان المجاورة لا يولد التاليف الا عند رطوبة احد الجوهرين ويبوسة
الثاني وقد استدل من اباه ذلك بان قال لو شرطنا ما هو من البلة واليبوسة
في قيام التاليف للزمنا ذلك في امثال من اصولنا اذ من اصولنا ان كل
عرض لا يقتضي حكمه لمحله بل يقتضي الحكم للجملة التي المحل منها ولا يثبت
عرض هذا وصفه الا مع بنية مخصوصة في الجملة والبلة والرطوبة واليبوسة
والحرارة والبرودة على اعتدالها وكل عرض يختص حكمه لمحله ولا يتعداه فلا
يشترط في قيامه بالجوهر الا وجوده مع انتفاء اضداده عن محله فلو
شرطنا في التاليف رطوبة ويبوسة على اعتدال للزمنا ان نخرم الاصل الذي
مهدناه اذ التاليف لا يتعدى حكمه الى الجملة بل يختص حكمه بما قام به ولو جاز
ان يشترط فيه بلة ورطوبة لجاز اشتراط مثل ذلك في الالوان والطعوم
وغيرهما من اجناس الاعراض وليس للخصم فرار يفرض عليهم بان يقول التاليف
مما يتعلق حكمه بمحله اذ يثبت لجوهرين حكم بتاليف واحد وهذا لا يتوهم على ما
مهدوه فان المعنى يتعدى الحكم من محل العرض اذ يثبت الحكم للجملة وان
لم يقم العرض بالجملة فالعلم يقوم بجزء واحد ويثبت الحكم للجملة وليس
التاليف عندهم كذلك فانه لم يقم باحدهما واوجب الحكم للثاني بل قام بهما فلم

سفاله اذا علم بحمله اذا التاليف قام بالجوهرين جميعا والذي يعترض على ما
قالوه ان يا ساووا او ابى رجوع الحكم الى الجمله وسنبين القول في ذلك ان
شا الله ثم نقول لهم فلم ان اشتراط عين المحل يشتمل بعض الاعراض وان كان ٢٢٤
لا يتعدى حكمها محلها ولكن من حيث فارق التاليف غيره من انواع الاعراض في
قيام الواحد منه بمحلين خالف غيره من الاعراض في ان احكامه تشترط
والذي يوضح ذلك ان الاعراض التي تشترط الحياة في ثبوتها هي التي توجب
الاحوال دون ما لا تشترط الحياة في ثبوته من الاعراض كالطعوم والالوان
وغيرهما ثم اختصصتم في الاكوان وزعمتم انها توجب احوالا لمحالها وان لم
تشترط في ثبوتها الحياة فهلا قلتم ان التاليف وان لم يتعد حكمه عن محله
خالف بحكمه من سائر الاعراض تشترط ومن الدليل على ذلك ان التاليف لا
بد له من مجاورة فلما لم يتعد كونه مشروطا بها [illegible] استعدوا اذا
لم يكن كونه مشروطا برطوبة او يبوسة وما استدل به من نفى الرطوبة
شرطا ان قال لو كانت الرطوبة شرطها في التاليف تشترط دوامها كما ان
المجاورة لما كانت شرطا في التاليف شرط دوامها ونحن نرى امثال التاليف لا
رطوبة فيه كالصخور والاحجار ونحوهما وللمعترض ان يعترض على ذلك فيقول
يجوز ان يكون الرطوبة مشروطة ابتداءا ولا شرط بقاؤها وهذا كما
ان المباشر بالقدرة يشترط تعلق القدرة به في وجوده ولا يشترط دوام
التعلق دوام وجوده قالوا وهذا هو القياس في ان ما يوثر في حدوث
شي مباشرة او تولدا والمجاورة خارجة عن القياس لدليل خصصها فلا
معنى لاعتبار غيرها بها الا ان يقوم دلالة في غيرها قامت فيها ومما
تمسك به من لم يشترط الرطوبة ان قال لو شرطنا الرطوبة واليبوسة لم

مع احد الجوهرين اولا باحد الوصفين من التاليف ورطوبة احدهما اذا جاءت
لاستعداده فلا اثر لها في الجوهر الثاني فقد وجد اذا رطوبة فرده في
٢٢٥ احدهما ويبوسة في الثاني ولا اثر للرطب في اليابس ولا لليابس في الرطب فبطل
اشتراط الرطوبة واليبوسة وهذا لا مدخل له للمعترض ان يقول رطوبة
احدهما مع يبوسة الثاني يولدان التاليف بشرط المجاورة ولا حجة في قول من
قال الرطوبة لا يتعدى محلها فان مجاورة كل جوهر لاستعداده الى مجاورة
غيره ويولد المجاورة مع ذلك التاليف فان لم يتعد ذلك في المجاورة لم يستو
لاستعداده وجه في الرطوبة واليبوسة فاستدل من شرط مع المجاورة
رطوبة ويبوسة بان قال لو تجاور جوهران على وصف اليبس والجفاف
لم يتالفا واما يتالفان ويلزم ان يعد احكام احدهما برطوبة واحكام
الثاني بيبوسة ولو كان التاليف يولده المجاورة المحضة لوجب ان يتالف كل
متجاورين وليس الامر كذلك وهذا الظاهر اللزوم على مقتضى اصولهم وقد
اضطرب كلام المعتزلة في ذلك والذي ارتضاه ابو هاشم ان كل متجاورين
متالفان اذ الجوهران المتجاوران بينهما وهذا الذي ذكره طرد القياس من وجه
ولكنه انسلاخ لقاعدة المعتزلة وعقولهم اذ عمدتهم في اثبات التاليف صعوبة
التفكيك ثم اذا زعم ابو هاشم ان كل متالفين متجاورين وكل متجاورين
متالفان مع العلم انه يصعب الفك في بعضها ولا يصعب في بعضها فلا شي
مع ذلك للمساواة التاليف بينهما وكل اثبتنا ولذلك مذهبكم على اصله
ما ابطلا وكان باطلا واما المسالة الرابعة فتشتمل على ذكر احكام
التاليف وتجانسها وهذا مما اختلف فيه الجبائي وابنه فقال الجبائي
التاليفان متماثلان اذا اختلف جهات المتالف بها واذا حاطت بيبسه من

الجواهر كجوهر وبالعكس الجواهر فالتأليف المتوسط مع الأعلى كالتأليف
مع الأسفل وهذا القول في جملة الجهات وقال أبو هاشم التأليفات متجانسة
٢٢٦ واستدل الجبائي بأن قال التأليفات تختلف في المناظر وتعقل دون الحاسة
السليمة من التأليفات التي في جهة الطول ومن التأليفات التي في جهة
العرض والذي يدرك من اختلاف المناظر يرجع إلى اختلاف التأليفات وقد لا
يفصل الناظر بين الأشكال ويدرك اختلاف ما في تأليفها كما يدرك اختلاف
الألوان والطعوم والروائح واستدل أبو هاشم بأن قال أخص أوصاف التأليف
حاجته لمحلين وهذا مما يشترك فيه جميع التأليفات ومن كلام المسبسين في
الأخص للمماثل أنه اعترض على ما استدل به أبوه من قوله الناظر يفصل
بين المؤلف طولاً وبين المؤلف عرضاً فقال ليس يرجع هذا الفصل إلى اختلاف
التأليفات وإنما يرجع إلى اتصال الأشعة المتصلة من الناظر وإذا اتصلت بخط
مائل طولاً بين يدي الناظر كان اتصال الشعاع بالخط طولاً وإذا كان الخط
معترضاً كان اتصال الشعاع على وجه آخر والذي يوضح ذلك أن هذا
الخط إذا وقف بعض الناظرين على طوله ووقف بعضهم على عرضه فالذي
يراه الجبائي من اختلاف الناظرين يحصل في هذه الصورة مع استحالة اختلاف
نوعي التأليفات وذلك لو وقف الواحد على رأس الخط ونظر إليه طولاً
ثم انعرج هو بعينه ووقف بإزاء الخط عرضاً فيما يحال إليه اختلاف في
المنظورين وإن لم يتبدل التأليفات فاعترض أيضاً على استدلال أبيه باختلاف
الأشكال فقال اختلاف المناظر فيها يرجع إلى اختلاف اتصال الأشعة
كما قدمناه والذي يوضح ذلك أن الشكل المربع يمكن أن يقطع على هيئات
أشكال ثم إذا قطع بطل بعض التأليفات والباقي منها لم يختلف ولم ينقلب

أجناسها وإن كانت المناظر تختلف فهذا ونحوه في الرد على الجبائي في المسألة
الخامسة تشتمل على فرع يتشعب من اليبوسة والرطوبة وقد ذهب معظم
المعتزلة صاروا إلى أن الرطوبة واليبوسة ليستا شرطين في ثبوت التأليف وأن ٢٢٧
المجاورة بمجردها تولد التأليف وإذا مهد ذلك فقد وجه على الحاكمين إلى هذا
المذهب سؤال وتبين تقصيهم عنه أحد أئمة من علم من أحكام التأليف وذلك
أنهم قالوا لهم إذا صرتم إلى أن المجاورة تولد التأليف ونحن نعلم أن تفكك بعض الأجسام
يصعب وتفكك بعض يسهل كان ذلك فاختلفت أجوبة المعتزلة فأما الجبائي فقد حمل
ذلك على اختلاف التأليفات وقد قدمنا من أصله أنها مختلفة وإنما يصعب تفكك بعض
الأجسام ويسهل تفكك بعضها لاختلاف جنس التأليف وذهب أبو هاشم إلى أن
ذلك يرجع إلى قلة التأليفات في بعض الأجسام وكثرتها في بعضها فما قلت فيه التأليفات
كان تفككه أسهل وما كثرت فيه التأليفات صعب تفككه ثم ما ذكرناه من كثرة
التأليفات وقلتها ينقسم إلى وجهين أحدهما يرجع إلى قيام المعنى بعدة أجزاء وقيام
بالمقولات بجزئين آخرين وهذا أباه الجبائي فلا يجوز أن يقوم بجزئين أكثر من
تأليف واحد وجوّزه كافة المعتزلة قيام المعنى بجوهرين ليس يجوز أن يكون كل
تأليف قائم بهما والوجه يحمل كثرة التأليفات وقلتها على محل آخر فقال إذا اشتمل
جسم على عشرة من الجواهر وكلها متآلفة واشتمل جسم آخر على عشرة أيضاً
ولكن بعض أجزائه متألف وبعضها منفرج فتفكك مثل هذا الجسم أسهل
لا محالة وذكر أبو هاشم طريقة أخرى حكاها عنه القاضي في كتاب العلل
فقال المجاورة تولد التأليف لا حاجة إلى الرطوبة واليبوسة في توليد أصل
التأليف ولكن تختلف صفة التأليف بمقارنة الرطوبة واليبوسة محل أحدهما
وعدمهما في محل الثاني ثم وجه على نفسه سؤالاً وانفصل عنه وذلك أنه

قال في المقصد الى ما ذكرناه يستحيل معاد العرض وهذا يقتضي في
ظن بعض المعترضين قيام معنى بالعرض ثم قال وليس الامر كذلك بل قد يطلق
الحكم على العرض على اصولنا من غير افتقار الى تقدير قيام معنى به وهذا ٢٢٨
نحو قولنا العرض في العدم يستحيل ان يقوم بمحل ويجب قيامه بالمحل في وجوده
واورد من ذلك استحقاقه وصف الوجود من غير اقتضاء معنى وبذلك
الاعتقاد الواحد يكون جهلا اذا لم يتعلق بالمعتقد على ما هو به اعتقاد
المعتقد بان زيدا في الدار وليس هو فيها فالاعتقاد جهل فاذا دام هذا
الاعتقاد وبقي حتى حصل زيد في الدار فيصير الاعتقاد حينئذ بكونه
علما والذي ذكره جار على مذاهبهم ولكن جميع ما استشهد به
يبعض عليه اثبات الاعراض على ما قررناه ذلك في صدر الكتاب فهذه
جمل من مذاهبهم في البقاء فان قال قائل ذكرتم اختلافهم ولم تنصوا
على مذهبكم في كل مسألة قلنا انما نقلنا ذلك لان اختلافهم يطول تفصيل ما
ابتدأناه اصله فانا اذ قضينا باستحالة قيام المعنى بالجوهر بين كان قد ل وما
الباقي عندكم قلنا هو الباقي وقد قدمنا شرح مذهبنا في الباقية واصحابنا
ان سبحانه يستحيل الدهر على الكون الموجب تخصيص الجوهر بحيز معين ذكرنا
تفصيل المذهب في اعداد هكذا وما سماه اصحابنا وما اختلف فيه ونتكلم الان
القاضي ان الباقية ترجع الى نفس الكون المقتضي تخصيص الجوهر بحيز فصل
مشتمل على اختلاف المعتزلة في احكام الاكوان فمما اختلفوا فيه
بقاء الحركة فالذي صار اليه ابو علي الجبائي ان الحركة لا تبقى والى ذلك
صار معظم المعتزلة فقال الحركة هي كون الجوهر في حيز بعد الكون في غيره
ثم كونه في الحيز الثاني ابتداء مما فان استقر الجوهر في الحيز الثاني كان

له سكون في الحالة الثانية وبقي ذلك السكون الى ان يطرأ على المحل ضده
محل لمذهب معظم المعتزلة وذهب ابنه ابو هاشم في اخر اجوبته الى ان الحركة
٢٢٩ ما قيل فانه لا معنى لها الا الكون في المكان الثاني بعد الكون في غيره والكون
في المكان الثاني في الحالة الثانية هو الكون في الحالة الاولى ولا يخفى اصولنا
في ذلك فانا نمنع بقاء جميع الاعراض وانما يتشبث الاختلاف بينهم من اصل وهو ان
الجبائي واتباعه صاروا الى ان الحركة تخالف السكون وانكر ابو هاشم ذلك
فقال الحركة عن المكان الاول عين السكون في المكان الثاني وهذا مذهبنا
ولو كان القائلون ببقاء الاعراض لكان بقاء الكون في المكان الثاني كما صار اليه
ابو هاشم فهو القياس مع القول ببقاء الاعراض واقوى ما تمسك به الجبائي شيئان
احدهما اختلاف المطرد وقد سبق الجواب عن ذلك في مسائل التماثل والثاني انه
قال الحركة التي هي كون في المكان الثاني توجب الخروج من المكان الاول
وقطعه الى غيره والكون الثاني في المكان الثاني لا يوجب ذلك وهذا لم يرتضه
العوام فانا واصحابنا قد قلنا ان الخروج عين الدخول ولا فرق بين قول القائل الدخول
يوجب الخروج وبين قوله الدخول يوجب الدخول فلم يتحصل مما قاله شيء الى ان
الكون في المكان الثاني يضاد الكون في المكان الاول وهذا المعنى متحقق
في الكون الباقي في المكان الثاني فيتحقق في الاول ومما اختلفوا فيه ان ابا هاشم
ومعظم المعتزلة صاروا الى القول ببقاء السكون مطلقا من غير تفصيل ومن
منع بقاء الحركة لم يمنع بقاء السكون وذهب الجبائي الى ان السكون لا يبقى
في حالتين احداهما ان الجسم الثقيل الهاوي كما قسم من الاحياء اذا امسكه
الله تعالى في الجو لم يكن بحبسه عماد يمسكه ونعله فيتجاذب السكنات على

٢٢٠

الجسم في هذه الحال ولا يبقى له سكون ولولا تجدد السكنات وبقاؤهما لزال
الجسم بالثقل هاويا إذا زال فأما إذا كان الجسم معتمدا على جسم تحته يقله
فيكون الجسم المعتمد ساكنا عند الجبائي وذهب غيره إلى الحكم ببقاء السكون في الحالين
والقياس مع القول ببقاء الأعراض جار وفقا لإجازة الجبائي فهذه إحدى
الصورتين اللتين حكم الجبائي فيهما بأن السكون لا يبقى والصورة الأخرى
السكون المقدور للحي الواقع في محل قدرته فهو غير باق عند الجبائي وإنما
حمله على ذلك قوله إن القادر منا على الفعل والترك لا يجوز أن يخلو عن أحدهما
فلو بقي سكونا وحكمنا ببقائه فيشتغل المحل به عن سكون آخر فيبقى
القادر على الحركة والسكون لا يفعل بقدرته حركة ولا سكونا وجوز أبو
هاشم خلو القادر عن فعل أحد الضدين فالزم على مذهبه ... له أن أهمل
الحي سكونا ولم يسكنه وانقطع عنه قدرته ثم ... أمرنا بالحركة
على التصوير إذا لم يتحرك المأمور بها فإنه إذا كان الأمر على الإيجاب فتمثل
رأي هاشم لم امتثله ولم يصدر منه فعل فقال استحق الذم لأنه لم يفعل ما
أمر به فقيل له استحقاق الذم محال إسناده إلى عدم وكيف يستحق من القائلين
بالكسب استحقاق الذم على ما لم يخرج عن ... استحقاق الذم على عدم وهذه
المسألة تلقب بالذمي وهذه المسألة تأتي في التعديل والتجوير بأبين الشروح
عليها إن شاء الله ومما يتصل بمعنى هذا الفصل وبه يتم بعض الغرض فيما
قدمناه ذكر اختلاف المعتزلة في استقرار الأرض وموجب ذلك فالذي
صار إليه الجبائي في معظم الأرض فيما في جهة السفل استقراره بتجدد
تجدد السكنات عليه ولولا تجددها لهوت الأرض وإنما شرط تجدد السكنات

166

٢٢١

فيما ذكرناه أن الحادث أقوى على أصول المعتزلة من الباقي ولذلك قالوا الضد
الطاري ينافي الباقي ويقتضي إعدامه فإذا أشكل عليهم هلا كان الباقي دافعا للطاري
من الطرو فلا يجدون عند توجه السؤال إلا إلى اعتقادهم بأن الحادث أقوى وهو
بالمدافعة والمضادة أولى ثم إذا وقف ما ذكرناه من الأرض لتتابع السكنات
فيه فالذي يقدم يسكن سكونا باقيا وهو معتمد على ما تحته فهذا أصل الجبائي
وأوضح أجوبة أبي هاشم وأبرها عند أصحابه في استقرار الأرض أن أحد سطحي
الأرض وهو الذي يلينا فيه اعتمادات سفلية والسطح الآخر من الأرض في جهة
تحت خلق الله تعالى فيه اعتمادات علوية فإذا اعتدلت اعتمادات السطحين سفلا
وتصعدا اقتضى ذلك الاستقرار وتنزلت الأرض منزلة جسم تجاذبه مستويان في
القوة والآلة فيقتضي ذلك وقوف الجسم بينهما وقال أبو هاشم لولا ما صورته
من الاعتمادات العلوية في بعض الأرض لما تصور سكونها إلا على تقدير التجدد ولا
على تقدير الثقل والمستقر عنده جسم ثقيل إلا أن تعتدل في بعضه اعتمادات علوية
وسنبسط قوله في باب الاعتمادات وذكر بعض المحققين من متأخري
المعتزلة مسألة مبنية على قياس أصولهم وذلك أنه قال لو أن تسكنات الأرض
بأن لم يتجدد على قول الجبائي وزال الاعتماد العلوي على ما أجازه أبو هاشم
فهوت الأرض لا محالة فلو خلق الله تعالى تحت الأرض صفيحة منبسطة على عرض
الأرض مركبة من أفراد الجواهر فما القول في ذلك فذهب بعض المتأخرين
إلى أن تلك الصفيحة تمسك الأرض في حال حدوثها وإن لم يخترع فيها اعتمادات
ذكرتها بالسفليات وإنما قال ذلك لأن الشيء في حال حدوثه يستحيل أن يتحرك
لما قدمناه في صدر الأبواب ولو هوت الأرض في تلك الحالة للزم من هويها

احد امرين وهما مستحيلان احدهما ان يتحرك الجوهر في حال حدوثه
وهذا متناقض في القول اذ الحركة زوال ولا يصح الزوال الا بعد تقضي
٢٢٥ زمانين زوال معنا الحركة وجوزنا مع ذلك هوي الارض اليوم منذ ان
خلق الله الصفحة السفلى اجزاء الصفحة المطوفة وفي ذلك تقدم جوهر من
في حيزه هو مستحيل على مذهب القائلين بمنع تداخل الاجسام وهذا القائل
انما يقول ذلك على تقدير لا بد من الاحاطة به وهو ان الارض الهاوية اذا اشغلت
في هويها حيزا من غير تشغيه وكان يشغل الهوا الذي يليه في الوقت الثاني
عند القائع الموانع فاذا خلق في الوقت الثاني الصفحة التي تحتها
معنى هوي الارض وجد ونماؤ هذا الذي قاله فلا امتحه وهو مذهبنا
فاما المنع من تحرك الارض لو كانت هاوية الى جهة سفل في الصورة التي ذكرها
فعندنا انا نعم مما ذكروه من انه مساك ولا يمسك عندنا جسم جسما وانما
سفل كل جسم ثقيل مستقرا بان يخلق الله تعالى في جهته اذا ما معهده جسما
للجهة التي هو فيها وحكى عبد الجبار عن ابي هاشم انه منع خلق الجواهر
على الصورة التي ذكرناها فانه علم انها لو تصورت لاستحال هوي الارض
في حال حدوثها ويستحيل عنده ان يمنع دوران الجواهر من تسبب الاعتماد
اذ لا منع من تسبيب اعتماد الاعتماد وليس في الصفحة التي صورناها
اعتماد يغالب اعتماد الارض ثم المتوعد للفصل وهو تتمة الخلاف بين
الجبائي وابنه في ان الجواهر الثقيلة هل يجوز ان تقل الاجسام الثقيلة
منع الجبائي ذلك ولذلك اشترط ثبات السحاب في معظم الارض لتقيما عليه
ما فوقه واجاز ابو هاشم اشتعال الجسم الثقيل الاجزاء على الجسم القليل الاجزاء

اذا زاد اعتمادات المتسفلة تبعد اعلى اعتمادات المستعلي تسفلا
وايما بقيا كل منهما فرعه على اصله ثم اصل ابي هاشم ان الاعتمادات العلوية
في تقصير الارض هي التي تقل ما فوق الاجزاء المتسفلة ومن اصل الجبائي ان ٢٢٢
الاعتمادات لا تولد تسفلا والحركات هي التي تولد ومن اصله انه منع قيام سكون من
جوهر واحد وانما يستمسك الجسم الثقيل بتجدد السكنات عليه واذا كان
الجسم المتسفل اقل اجزاء قلت سكناته كما قلت اجزاؤه فلا يصلح ان تكون عمادا
للمطل فوقه وابو هاشم يقول انما تكون العماد عمادا لما فيه من الاعتماد ويجوز
عنده قيام اعتمادات بالجزء الواحد فاحط بمذهبهما علما تستعين به على
تعرف اصولهما في مذاهب الكلام ومما اختلفا فيه ادراك الاكوان فذهب
الجبائي الى ان الحركة مدركة بحاسة البصر واللمس والسكون مدرك
بالحاستين وابى ابو هاشم ذلك واستدل لاباه بمنع تعلق الادراك الا بالكو
واستدل الجبائي بالطريقة التي تقدمت له وهو التمسك باختلاف المناظر
ووجه تحقيقها في هذه المسألة ان من راى جوهرا ساكنا ثم راه متحركا بتعطل
من تعطيله ضرورة ويدرك بينهما تفرقة بديهية كما يدرك التفرقة بين الاسود
والابيض فوضح بذلك ان الحركة مدركة ثم اذا ثبت كون الحركة مدركة فالسكون
مدرك ايضا فان كل حركة سكون والتفرقة تتحقق في السكون ايضا اذ كل
تفرقة مرتبطة بسكون واستدل ابو هاشم في نصرة مذهبه بان قال من حكم
الادراك ان يتعلق بالحقيقة ولا يتعلق بمجرد الوجود وهذا اصل للمعتزلة
ساتي شرحه في الادراكات ان شاء الله ثم قرر ذلك فقال من ضرورة ادراك
المختلفين درك الاختلاف بينهما اذ من المستحيل ان يدرك المدرك سوادا
اسود وبياضا ابيض ولا يدرك اختلافهما قال والحالات ايما يتحقق باخص

الاوصاف فهو حسن وجب درك الاختلاف وجب درك الاخص ثم انه رتب
على هذه القاعدة مرامه فقال راكب السفينة لا يفصل بين حالته وهو في حيز
من الجو وبين حاله وقد سقط عنه اذا كان المركب سلس الجرى سهل الانسلال ٢٢٤
على الماء وقد تجرى السفينة في بعض الاحوال وتسرع بها القلوع وركبان السفينة
لا يحسون بجرى السفينة فلو كانت الاكوان المختلفة مدركة لوجب ان
يدركها ركبان السفينة حتى اذا ادركوها ادركوا اختلافها والذي
يوضح ذلك ان من شاهد نفسه وهو في حيز من الجو ولو علته غشاوة فقد
يفصل من جوه نفسه ولا يدرك اختلافها في حالتيه مع القطع بان الاكوان التي
خصصته بالاحياز الاول من الجو تخالف الاكوان التي خصصته بالاحياز الاخر من
الجو ولو كانت الاكوان مدركة لادرك المتسقط اختلافها فما يدرك
ذلك من الاكوان لو تبدلت فانه لو رقد وهو على لون ثم سقط وهو على حال
لونه فتسرع الى درك اختلاف لونيه وهذا الذي قاله ابو هاشم قوي
على اصول المعتزلة جدا وليس للجبائي الى دفعه سبيل ثم ان ابا هاشم انفصل عما
تمسك به الجبائي من اختلاف المناظر فقال انما تختلف المناظر لانحراف الشعاع
وميله عن جهة استقامته فاذا انطبق قاعدة الشعاع المستقيم على الناظر بجوهر
في حيز ثم خرج الجوهر عما قابل الشعاع لم يقابله ثم قال وقد تختلف احوال المدرك
بالنسبة الى الاشعة المستقيمة من حاسته وان لم يختلف المدرك في نفسه
والذي يعضد ذلك عندهم ان من يسدد شعاعه في جهة نظره صح له الادراك فلو
عوج الشعاع وميله الى مؤخر اماقه تخيل اليه الشيء شيئين والمدرك في
حالته في صفته والذي قاله يلزم الجبائي على مقتضى اصله فان قال قائل
ما حقيقة اصلكم في ادراك الحركة والسكون قلنا ان كان السؤال عن جواز

ادراكهما فلا مطمع فيه عندنا فكل موجود جائز ادراكه وان كان السؤال
عن تعلق الادراك بالحركة والسكون على التحقيق في الوقوع والوجود
فقد اختلف جواب القاضي في ذلك واوضح اجوبته ان الحركة مرئية وكذلك
٢٢٥ السكون ثم وجه على نفسه سؤال ابي هاشم ولم ينفصل عنه اذ يجوز على قضية
اصلنا ان يدرك المدرك شيئين ولا يدرك الاختلاف بينهما والامر في ذلك
يطول تتبعه وسنذكره في الادراكات مستوعبا مستقصى ان شاء الله تعالى
ومما اختلفوا فيه ان الحركة والسكون في العدم هل يتصفان بصفة الحركة
وصفة السكون فالذي صار اليه الجبائي اطلاق القول بذلك طردا لقياسه
في تحقيق جملة الاعراض في العدم ومنع ابو هاشم ذلك وقال الحركة كون في
مكان بعد كون في غيره وليس يتحقق ذلك الا مع قيام الكون بمحله ثم اذا
تقرر ذلك في الحركة اطرد في السكون من حيث كانت الحركة سكونا وجملة
اصل ابي هاشم ان كل عرض لا يتوهم قيامه لا بمحله لا تثبت له حقيقة صفته
في عدمه وكل عرض لا يشترط فيه توهم القيام ثبت صفته في العدم وبيان ذلك
ان الحركة يستحيل تقدير قيامها الا من حيز ورسما وتوهمها على غير متقدم وهذا
شاهد العدم لاستحالته وليس كذلك السواد فانه ليس في توهم قيامه ما يشعر
بمعنى صفته وقد تمسك الجبائي على ابي هاشم بان قال اخص وصف الحركة لو ثبتنا
ذوات الامر جهة مخصوصة وكل ما كان اخص الوصف فيلزم ثبوته في حالتي الوجود والعدم
وانفصل ابو هاشم عنه بان قال اختصاص الشيء بكونه حركة بمثابة اختصاص الجوهر
بالتحيز ثم لا يتحقق التحيز في العدم بل يختص بالوجود وكذلك اختصاص اللون
بلونه حركته مما يشترط فيه الوجود ثم سبيل ذكر اخص الحركة كسبيل
ذكر اخص الجوهر ثم لعوارض ذكر اخص الجوهر هو الذي يتحقق في الوجود

٢٢٦

وكذلك القول في ذكر خاصية اللون الذي فيه كلامنا هو الذي يؤثر في الجوهر
في وجوده فهذه مما قصدنا بيانه اوردناها ولم نترك منها ما هذا حاله فيها اصلا
لنتكلم في المسائل من ملتقطات الخصوم وملتبسات بما في مجاري الجدال **فصل في بقية**
احكام الالوان اعلموا ارشدكم الله ان الجوهر يحيط به ستة من الجواهر ولا يجوز
ان يزيد على ذلك واذا انضمت ستة من الجواهر الى جوهر فهذا اقصى الالتئام ولم
يمنع احد احاطة ستة من الجواهر بالجوهر الواحد الا ان شيخنا ابا الحسن حكى عن
بعض المنتمين الى الكلام ان الجزء لا يلاقي الا جزءا وهذا القائل دام يبيد المذهب
التحاشي من لزوم النظام في احاطة ستة من الجواهر بالجوهر الواحد ولكنه الزم
انكار المحسوس في محاسنه [illegible] قال الاستاذ ابو اسحق تلاقي الجواهر معلوم
ضرورة وهنا اذا رتبنا الجواهر خطا مستطيلا فالجواهر المتوسطة كل جوهر
منها يلاقي جوهرين ولولا ذلك لما اتصل الخط وجاحد ذلك منكر للضرورة قال
فمن احاله انه لا ينضم الا جوهران ويتخلفا بعد ذلك فيلزم ان يكون من كل
جوهرين والجوهرين الاخرين حيز خال وهذا ينفي اتصال الخط ثم ما من حيز
خال الا ويجوز تقدير استقلال جوهر به اذ قدرنا فيه جوهرا لزم ان يكون متصلا
من جانبيه ولا معنى للمصير الى مذهب في قول الكلام يجر الى جحد الضرورة
فان قال قائل [illegible] الزم عن لزوم النظام فانه قال الذي لاقاه الجوهر
الموالي لم يلاقه الجوهر المستقبل اذا الجوهر ملاقاة جوهرين للجوهر الواحد في
الجهة الواحدة فلما حاز في الجهة ولم يجز في الجهة الواحدة لم يبق ذلك
الا التعدد وهي الجوهر ثم يؤدي ذلك من [illegible] ان احدهما ان احد وجهي الجوهر
اذا استقر الا على [illegible] من الجهة الاخرى فكيف يكون الشيء الواحد مرئيا
محجوبا والوحدة لا تخالفه قال يحصل اتحاد الجوهر ثم يمتنع من اتصال الجواهر به

169

٢٢٧

لما قدرناه واتصال الجواهر مضبوط ضرورة وكذلك قوتا وطبا كان
اولى بالرد من الجلي فلنقل اذا افترضنا ورتبنا واول ما نقابله به ان نقول لهم
مماسة الاخر يمنع من اتصالها على وجه لا مدفع له وذلك انا اذا نظرنا الى الصفحة
العليا من خشبة ونظرنا الى الصفحة السفلى منها فنعلم ان الصفحة العليا تنطبق
لصفحة مستترة بالعليا ولكن يحصل اتصالها وهي في تقسيمها الاشياء هي ليست
الى الاتصال وانما يحصل الاتصال بين سطح السفلى واصل النظام يمنعه من نصوع
سطح الصفحة الى ما هذا المتصل بسطح المنقطع طبقة [illegible] او صعدا
واضطررنا النظام الى القول بالطفرة في ذلك قال الاستاذ ابو اسحق ظن النظام
ان الاتصال لا يتصور مع نفي الاتحاد فيقولون عليه اذا امتنع من الاتصال نفي التماس
يلزمه نقل ما لا اتحاد لما تصور الانقطاع واذا لم يتصور لم يتصور الاتصال وهذا
واضح في العكس عليه ثم نقول لا معنى لاتصال ستة من الجواهر بالجوهر الواحد
الا ان الجوهر يشغل احيازا او لم [illegible] لها بعدد من حيز يشغله جوهر احد
ولا معنى للملاقاة الا ذلك واذا فرضنا في جوهرين وضع في النسبة وكان [illegible]
جوهرا فدام حلول جوهر اخر ملاقاة فلا نؤثر ذات احد الجوهرين في الاخر
ولا نؤثر اعراضه التي في ذات الاخر لا يقول فيه قدرنا هالك كل جوهر مختص بحيزه
وكونه الذي خصص به ولا معنى لملاقي جوهرين واجتماعهما الا انهما ثبتا متساويين في حيزين
لا تعدد بينهما حيز لجوهر يالته وانما صعب موقع هذا السؤال على الجهلة من حيث
حاولوا تصوير الجوهر الفرد في خاطرهم وسوا على تصويره تصوير الاتصال
به وليس يتصور في هواجس النفس وفكر القلوب الا الاجسام ولكن يطمع
تصوير فرع ليس يتصور اصله وهذا يدفع ظاهر لزوم النظام ولا يبقى له
بعد الا التشنيع الذي لا يلتزم [illegible] لبيب وهذا هو سواله عن جوهر

على متصل جوهرين فانه لما امتنع عند ذلك كون منه وكثره وصور جسم على
متصل جسمين وجعفر الذي للى في هذه المسالة يشاء تصور الجوهر ٢٢٨
الفرد في الاوهام وهو مستبعد في اطراد العادات فاما الذي ذكره من
تستر الجوهر من وجه وانكشافه من وجه فهذا لا تحصول له فان الجوهر
الفرد لم يجر العادة برويته والحجم عند ما عرضا نعه من الادراك فلو اجرى
الله العادة بادراك الجوهر الفرد لكان من ادرك من وجهه فقد ادركه على
الحقيقة ويستحيل ان يقدر انه وجه غير مدرك **فان قال قائل** انكم
تلزمون انوار الحجب ما تعقدونه من حجب البصر والمنع دلالة في جري العادة
والذي قدمناه ملزمكم في جري العادة وهذا انا لم نقل فان الحجاب ليس بحجب
المدرك عن المدرك في مستمر العادة بل قد يترتب عليه بحجاب حجز المدرك
عن المدرك والدليل عليه ان المحصر بكفه لا يدرك قرصة الشمس وليس
ذلك لستره اياها بل هو لستره لعينه عنها ولهذا امر اعمض
مسائل الادراكات وسنذكرها فيما ان شاء الله وهذه جملة مقنعة في
الاكوان وموردها تبدوا وقد تستجمع في الاكوان كلاما شرا ولم
اعاد منع اسناد الاختصاص من عده شيئا ومما يتعلق بالاكوان الاعتمادات ونحن
الان نخوض في ذكر اصولها ونهذب محصولها حارين في اسعاف المعللي
والحصار العبارات **باب في الاعتمادات وحقائقها و**
وجوه الاختلاف فيها اعلموا ان اول ما نفتتحه الرتب نعتبه ذكر الثقل
والخفة ومعناهما واختلاف اهل الحق فيهما **فان قال قائل** فما
قولكم في ثقل الاجسام اهو من الاعراض ام هو راجع الى انفس الجواهر قلنا
هذا مما اختلف فيه الحذاق فصار صائرون الى ان ثقل الجوهر نفسه

وهو المالي وجوده دون معنى زائد عليه فكل جوهر عندها ولاى لعينه
لنفسه ولا يتصور التفاضل جوهرين في الثقل كما لا يتصور تفاضلهما في سائر الصفات
النفسية واذا اثبتا الزيادة من الجواهر الثقل كما في مثل حجمها من الخشب فانما ٢٢٩
ذلك لكثرة اجزاء الحديد واكتنازها وتراصها وقلة الفرج فيما بينها وطريقه وصار
صائرون من اصحابنا الى ان الثقل معنى زائد على وجود الجوهر ثم من سلك هذه الطريقة
افترقوا فالذي صار اليه القاضي ومعظم المحققين ان الثقل عبارة عن اعتماد السفلي
في جهة سفل على ما سنوضح بعد ذكر الاعتمادات وتفاصيلها وصار صائرون
الى ان الثقل هو الاعتماد ولا يجوز جوهر الثقل من جوهر مع التساوي في الثقل
ان الثقل هو الاعتماد الى جهة السفل ولا يبعد عنده قيام اعتمادين متماثلين
بالجوهر الواحد فعبر بذلك عن تفاضل في الثقل المفسر بالاعتماد **فان قال**
قائل فهل بقى وهذا المذهب فيما ذكرتموه المذهب الاول وهو من ولي الثقل
الى وجود الجوهر قلنا يفترق المذهبان من وجه وذلك ان القائل الاول
يمنع خفة الجوهر ويقطع بثقل كل جوهر ومن صار من الثقل الى معنى يقول
يتصف جوهر بالثقل بان يكون فيه اعتماد سفلي ويتصف جوهر بالخفة بان يكون
فيه اعتماد علوي فهذا لك يفترق المذهبان فان من صار من الثقل الى نفس الجوهر
لم يصفه بالخفة لا يجوز اذا ان الجسم اخف من جسم بمعنى قلة الاجزاء في
احدهما وكثرتها في الآخر ومن زعم ان الثقل راجع الى الاعتماد لم يصف الجوهر
الواحد بالثقل تارة والخفة اخرى ومن صار الى ان الثقل معنى زائد على
الاعتمادات فيقيس الخفة عرضا مضادة للثقل فهذه جملة مذاهبنا في الثقل
ومعناه فاما من قال الثقل راجع الى نفس الجوهر وتفاضل الاجسام في
الثقل والخفة آيل الى كثرة الاجزاء وقلتها فقد استدل على ذلك بان قال

اذا نظرنا الى رمانة الميزان والى ما يماثل حجمها من الخشب واستعملنا بعاطفه
في الثقل فعلم قطعا ان اجزاء الرمانة اكثر واشد اتصالا والصلابة من اجزاء ٢٤٠
الخشبة فان رفع الثقل الى نفس الاجزاء ومرة الى ان الثقل معنى زائد
اشد لان قال اذا اطرنا انا ماء وضبطنا ثقله وزنه ثم فرغناه منه وملأناه
من الدهن فقد يكون الدهن اوزن والثقل من الماء اضعافا فقد علمنا ان الاجزاء
متقاربة كثرة وقلة والذي يوضح ذلك ان الاناء اذا كان فيه ماء فمتى غمسنا
به واجزاء الماء تتم في مستقر العادة ولا يتحاقان بينهما لو تجاوز لحصلت
من جملة اجزاء الهواء والماء والهواء تشتد فهما في مجرى العادة والذي يوضح
ذلك انه لو عكست قصعة على وجه الماء وتحاملت عليها حتى تنغطس في القعر
في الماء لو انعكست بعد الانغطاس لسرعة اجزاء الهواء التي كانت في القصعة
الى جوف الماء وقلعته والانسلال منه تصعدا فلو كان في اجزاء الماء فرج وخلل
وهو الامثل هو القصعة في طبقات الماء عند انسلال متصعدا لانه ان
اجزاء الماء على قصدها لتقدم الانضمام فلا تتصور مع ذلك التفاوت في القلة
والكثرة فلزم صرف الثقل الى معنى ومن يمسك بالمذهب الاول انفصل عن
ذلك بان قال انسلالها كما في اجزاء الماء وان كنا لا نجد ذلك من اى العين
والدليل عليه ان المائع الذي اشتمل الاناء به اذا اجمل الخط عن صميم الاناء
وملاء كالقعر حرابه الا الاتساع حدث في الاجزاء ثم يكن فليس انكر تخلل
الجملة وليس للمعترض ان يعترض على ذلك فيقول انما الخط فاني الاناء لو
نقص اجزائه واحتطاط الهواء فانه فانه لو كان سد ثم كان الاسحق وقد
السي في حال كما ذكرتم في حال اتساعه وليس الامر كذلك فان الاناء
الذي فيه سمن مذاب اذا جمد لم ينقص وزنه مع ظهور انحطاطه وكذا

دان بعد الحادثة تعالى دما بالاناء فان قال قائل اذا انفذتم عاقبة
في خلل اجزاء الماء فمتى ان يكون بالزق المنفوخ مضغوطا بالهواء وهذا يشكل كل ٢٤١
نحو من جسمين في ذلك ان الاجزاء اذا مملي الجواهر اذا امتلى ان يكاد اجزاء
الرسوب فان الجوهر هو ان يكون ومتى لا يتفاضل في الثقل عند من صرف الثقل الى
نفس الجواهر وللقائل الاول ان ينفصل عن ذلك ويقول ليست الزق فرجا
لا يحتوي على اجزاء الهواء وليست الكرة كلها الى اجزاء الهواء وما يمسك به من اثبت
الثقل معنى ان قال ملا الاناء من الرسوب فيقل ملبه من الماء قدر خمسين ضعفا
فلو كان الفرق في ذلك مماثل الى الفرج لما تفاوت هذا التفاوت العظيم واحد
انما هذا القائل بان قال الزق المنفوخ لو وزن فكان نطاق لم يخف فيه وحكم
بالذي كان زاد في الميزان ثم يكن يجاوز في عين الميزان مع علمنا بتسود اجزاء الهواء
في الزق بعد ان لم يكن وهذا لان الهواء لا يثقل بسوهذا محيل جدا ولا حيلة



قال القاضي لي ان الثقل معنى والله اعلم فان قال قائل اليس سفل الزق لزومه
الاستعلاء فهو كالثقيل المربوط بعماد اذا ما سقنه الى العمد وهذا مستغير
الله فيه **فصل** فان قال قائل المراد وقد يتم الثقل ومعناه فما الاعتماد وما معناه
قلنا من جاء من اصحابنا الى ان الثقل يؤول الى نفس الجواهر فلا بد ان الاعتماد
معنى وقد يحمل الاستاذ الى ذلك في كثير من كلامه ويقول ذلك على اصول اهل
التحول اذا تعول كون الثقل معنى وقد وضح من مذهبهم ان الاعتماد الذي يلمسه
من يثبته لو قدر ثبوته لما اقتضى هويا ولا تصعدا اذ انما يهوي الثقيل اذا كان
الله فيه الهوي انما يخصه بجهة السفل ولو طوقه الهو انما يخصه بجهة اخرى
اعم بتلك الجهة وانما يهوى الاعتماد في اوهام المعتزلة من حيث قدر و ا
الهوي والتصعد مسببه او صح الاستاذ ذلك بان قال الجهات تختلف بالنسب

محاري

فتكون الجهة التي تعد منه بالاضافة الى موقفات تعد لبعده او اسفل
الموقف وكذلك القول في فوق وتحت فاما اذا قدرنا الارض كرية وقد
يمثل العقلا استاذنا فلا يمتنع ان يكون اقدام اهل الصين الى اقدامنا وفوقهم
تحتنا وما تحتنا فوقهم وقد كان الجهات تختلف بالنسب فاذا ثبت ذلك
وضح ان الاعتماد دون الالوان هي التي تخص الجواهر باحيازها
ومن قال الاعتماد معنى وهو الذي ارتضاه القاضي استدل بان قال من اعتمد
على الشي الحساس ادرك الحساس اعتماده كما يدرك حرارته وبرودته
فلو جاز نفي الاعتماد جاز التسبب الى نفي الاعراض وهذا تطرق وجوه
الفساد الى طرق الحجاج في اثبات الاعراض ثم اذا ثبت ان الاعتماد معنى
فيتنوع منه ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات واختلف ائمتنا
في تضاد الاعتمادات في الجهات فصار صائرون الى ان الاعتمادين يتضادان
كما تتضاد الحركات في الجهتين فيمتنع ان يكون في الشي اعتماد من جهة العلو
واعتماد من جهة السفل والذي ارتضاه القاضي في منع تضاد الاعتمادات
واختلف الجبائي وابنه في تضاد الاعتمادات ونقلنا ان نذكر جملة
ما نقلوه من هشام ونعطف على ذكر اختلاف المعتزلة ونوضح مناقضتهم
ونوبخ العجم من الاوائل فاذا علمنا تضاد الاعتمادات فلا يجتمع في الجوهر
الواحد الا اعتماد واحد في جهة واحدة وان لم نحكم بتضاد الاعتمادات
تقوم بالجوهر الواحد ستة من الاعتمادات على حسب تعدد الجهات
ثم ليس للاعتماد على هذه الطريقة ضد يتعدد الاعتمادات في انفسها
لا تتضاد على هذه الطريقة وليس لها ضد من غير قبيلها تنتفي بقيامها
وكل عرض تقبله الجوهر ولا ضد له فلا يخلو عنه بامنه حال الخلو

عن العرض الذي له ضد وضده ولهذا منعنا خلو الجوهر عن البقا
وان لم يكن له ضد كما منعنا من خلوه عن الالوان على الاصح ان المتضادة فلزم
من ذلك وصف الجوهر بالاعتمادات واحالة خلوه عنها اذ لو خلا
عن اعتماد في جهة لوجب ان يقبل ضده وان لم يكن له ضد وجب ان لا يعرى
عنه ولقد نقلنا الان على انه لا ضد للاعتماد لا من قبيل الاعتماد ولا
من غيره ومما نقلوه يتفصل مذهبنا انا وان حكمنا بقيام الاعتمادات بالجوهر
الواحد فلا يجوز قيام اعتمادين من جهة واحدة بالجوهر فان ذلك مما ليس
متضادان عندنا فان قال قايل فهلا قلتم في منع قيام سوادين بالمحل
الواحد على انه لو قدر انتفا احدهما لوجب ان يعقبه ضد وضد احد
السوادين تضاد الثاني فلزم من انتفا احدهما انتفا الثاني وهذا يتحقق
في الاعتمادين الجواب عن ذلك ان الادلة لا تنحط العقل سهلها فيما
يستمر في الموارد فقد لا تعد في احكام الادلة صور حكمين في مسلكين لم لا يختص
مختلفين فليس لم يستمر دلالة الاعتماد المذكوره في السوادين في الاعتمادين
استمر فيهما طرق من الادلة سناتي ذكرها في باب التضاد ان شا الله
والدليل عليه ان الاصحاب كما منعوا اجتماع سوادين فكذلك منعوا اجتماع بقاءين
وان لم يكن للبقا ضد ومما نقلوه يتضح مذهبنا ان من جعل الثقل اعتمادا في
جهة السفل ثم قال يجوز اجتماع الاعتمادات توجه عليه السؤال في ذلك ان
الجوهر اذا تعالى وارتفع صعدا ففيه الاعتماد العلوي كما قدرنا فليسمى خفيفا
عند ذلك وان هوى ففيه الاعتماد السفلي كما قدرنا فليسمى ثقيلا عند
ذلك ان الاعتماد سيغلب والصعد الاختلاف بالهوي والصعود ولكن نسمية
الاعتماد ثقلا او خفة يتوقف على مقارنة حركة في جهة وهذا فيه

بطل عندي فان الصخرة العظيمة وان تعلقت من فوق المنجنيق فلا بد انها
تنقل وان كانت متصعدة وهي في تصعيدها تحمى في اعتمادها في
الثقل والخفة وكذلك الجسم الواقف للثقيل ولم يكن ولم من يقع
فيلزم ان لا يوصف بالثقل ولا بالخفة وقد اشار القاضي الى هذا ٢٤٤
السؤال وسمى عليه اذ بابه ولم يوضح الكلام وقد قال الشيخ المحصل به وهو
القاضي ابو جعفر السمناني انما يسميه الخفة مع الحركة صعدا
ويسميه الثقل سفلا مع الوقوف والهوى جميعا وانما صار الشيخ الى انه
الى ان الثقل معنى زائد على الاعتماد من حيث شعروا بتناقض القول في الاعتماد
وعلموا ان الاعتماد ادرك اختلافه باختلاف الحركات وتباين الذهاب في
الجهات والثقل معنى يعقل ولا يعدل الى التسميات ومما ينبغي ان
يحيط به علما ان تعلم ان الاعتمادات لا تختص الجواهر بالاحجار والجهات وانما
الذي يختص بذلك الالوان على ما بينا في الاعراض ويترتب على ما قلناه ان
الاعتماد الذي في الجوهر لا يختلف باختلاف احيازه فاذا كان الجوهر
في ورق من الجو فاعط عنه والاعتمادات السفلية ينافي عليه والاعتماد
السفلي الحادث في الجو الذي يحط اليه مثل الاعتماد المحقق وهو في الجهة
الاولى وانما لم يختلف الاعتماد باختلاف الاحياز لانه لا تاثير للاحياز
والاحكام بما قد يمتنع العلوم والارادات وسائر الاعراض التي لا تؤثر
في الاحكام بالاحياز ولا يختلف باختلافها **فان قال قائل** هلا قلتم
ان الاعتماد في جهة العلو ينافي الاعتماد في جهة السفل اذ لا تنافي للاعتمادات
في الجهات كما لا تنافي في الاكوان المتماثلة في الجهة الواحدة وهذا
السؤال مخيل جدا ويسهل الجواب عنه انا نوضح ان الاعتمادات لا

لا تتضاد ولو كانت متماثلة لتضادت اذ من حكم المثلين تضادهما على المحل
٢٤٥ فلما لم تتضاد دل على اختلافها اذ كل مثلين متضادان وقد يتحقق اختلاف
لا يتضادان فهذه جملة من حد اتصافها بالاعتمادات ومن غمضها تخصيص الاعتمادات
بالجهات مع ان من اصلنا ان الاعتماد لا يوجب حركة في جهة ولا يولدها والمعتزلة
لما اطلقوا الاحكام من الاعتمادات بالجهات عينوا بذلك الاعتماد ذهابا
في جهة مخصوصة ولعل الاعتمادات عندي باصولنا احد ما صار اليه الاستاذ
والله اعلم فاما المعتزلة فقد عظم اختلافهم في الاعتمادات مع اتفاقهم على
اثباتها والاول ما نذكره من اصولهم تقسيمهم الاعتمادات الى اللازم والمجتلب
فالاعتماد اللازم عندهم هو اعتماد الثقيل في جهة السفل واعتماد النار في
جهة العلو ولا تثبت الاعتماد اللازم الا في هاتين الجهتين والاعتماد المجتلب
يجوز ثبوته في الجهات الست فاذا رمى الرامي حجرا علوا في جهة العلو فقد
ثبت فيه اعتمادات مجتلبة وقد قال النافخ في النار يوم نفسها من نفسه
انه عند تنفس السنة لهبها اعتماد مجتلب سفليا ولا يتصور في غير
العلو والسفل من الجهات الا الاعتمادات المجتلبة وربما عبروا عن الاعتماد
سفلا في الثقل وعلوا في النار بالاعتماد الطبيعي ولا معنى لهذه التفصيلات
على اصول اهل الحق فاذا اثبتنا الاعتمادات لا تفصل بين بعضها وبعض
في اللزوم والاجتلاب بل نحكم بان جميعها يستحيل بقاؤها وهي متعاقبة
على محالها حالا على حال فحكمها الاعراض ثم اختلف المعتزلة في مسائل
تتعلق بالاعتمادات ونحن نذكر اصولها ونومئ الى الاصح والاوضح منها
فمما اختلفوا فيه بقاء الاعتمادات والذي صار اليه الجبائي وطائفة
من متبعيه ان الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل وقال ابو هاشم الاعتماد

اللازم الطبعي على ما قدمنا تسعة عشر اده فيه باق والاعتمادات المجتلبة غير
باق واستدل الجبائي في الرد على من قال ببقاء الاعتماد بان قال لو بقي الاعتماد في جهة
٢٤٦ السفل لبقي الاعتماد في هذه الجهة اذا كان مجتلبا حتى اذا فعل المتحامل
على حجر لثقل فعل فيه اعتمادا مجتلبا في جهة اعتماده الطبعي صار الحجر
على مذهب البقا بمنزلة الفعل في هذا الاعتماد المجتلب بالبقا واوضح ذلك بان
قال ان صح المصير الى ان الاعتماد يعدمه ويسعده غير باق من حيث لحلف في جهة
ليس فيها اعتماد طبعي فليس يمتنع ذلك في المجتلب لمماثلة الطبعي ومن ذلك
بان قال الاعتماد المجتلب في جهة السفل يماثل الطبعي في اخص الاوصاف
ومن مذهب ابي هاشم ان الاجتماع في الاخص يوجب الاجتماع فيما عداه من الاوصاف
ومما يتشبث به ان نختار ان كل ما حسن من الاعراض اقتضى الدليل الحكم ببقائه
فلا نفصل فيه بين ما يقع مقدورا لنا وبين ما لا يقع مقدورا لنا وذلك ما اقتضى
الدليل احالة بقائه كالاصوات ونحوها فلا نفرق فيه بين المجتلب المقدور
لنا وبين ما حدث مقدورا للباري تعالى وقد استدل ابو هاشم بان قال كلما سوى طل
بتالي الحكم ببقاء الالوان والطعوم ونحوها مما لو تعقبه يتحقق في الاعتمادات
اللازمة ذكر انه يمسكنا بما يبقى الاعراض يقتضي بقاء الاعتمادات اللازمة
اذ العينا بقاؤها وما يماثله ان قال الجسم الثقيل اذا اجتلبت فيه اعتمادات
علوية ما دام يتحرك في جهة علو ثم انعكس ورجع فانما يرجع لما فيه من الاعتمادات
اللازمة في جهة سفل وهذا الفصل مما اختلف فيه المعتزلة وتحقيقه
بالذكر بعد ذلك ان شاء الله تعالى ومما اختلفوا فيه القول في تضاد الاعتمادات
فالذي صار اليه الجبائي انها متضادة والى ذلك ذهب بعض ائمتنا وقال ابو
هاشم بتضاد الاعتمادات اذا كان بعضها مجتلبا وبعضها لازما

طبعا فاذا رمى الرامي حجرا في جهة علو فقد حدث فيه اعتمادات
مجتلبة والاعتمادات اللازمة باقية فيه واختلف جواب ابي هاشم في تضاد
اعتمادين مجتلبين في جهتين فقال في بعض اجوبته هما متضادان وانما الانه تضاد ٢٤٧
اللازم من الاعتمادات مع المجتلب ثم استقر جوابه على انهما لا يتضادان واستشهد
في ذلك بالحبل يتجاذبه اثنان من جهتين فيجتمع في اجزائه اعتمادات مجتلبة في جهة
واخرى مجتلبة في جهة اخرى واذا تكافت الاعتمادات من الجهتين اقتضى ذلك امساك
الحبل ووقوفه وهذا الذي هو الاليق بمذهبهم عندي وقد ذكرنا المسلم به
في تصوير التمانع ولا وجه للقول الاول من قولي ابي هاشم وكما اختلف جوابه في
تضاد الاعتمادين المجتلبين من جهتين كذلك اختلف جوابه في تضاد اعتمادين
طبعيين من جهتين فوق وتحت والذي ارتضاه القاضي ان الاعتمادات لا تتضاد على
التفصيل الذي قدمناه واستدل الجبائي في نصرة مذهبه بان قال الحركتان
في الجهتين متضادتان فكذلك يلزم تضاد الاعتماد في الجهتين وهذا الذي قاله
خلف من القول واجتزا بمجرد الدعوى في الجمع بين الحركتين والاعتمادين
ولو طولب بالدليل على الجمع بين الفصلين الاعتمادات والحركات لم يجد الى ذكر
شي سبيلا ثم لو تعلقنا بجمعه من غير طلبة بفرق بين الاعتمادين والحركتين
ان الحركة توجب تخصيص الجوهر بجهة بعد اختصاصه بغيرها فلو جوزنا
اجتماع حركتين من جهتين للزم شغل الجوهر حيزين في الحالة الواحدة
وذلك محال فاما الاعتماد فلا اثر له في تخصيص الجوهر بحيز دون حيز فلم
يلزم من اجتماع الاعتمادين تخصيص الجوهر بحيزين في الحالة الواحدة ووضح الفرق
ثم استدل ابو هاشم بان قال الجسم الثقيل اذا اخذته جاذب من جهة
فوق يحس منه ثقله ونعلم منه اعتماده في جهة السفل وذلك نعرف

فيما ولم يجز البقاء في رطوبة حد الجفاف فانه لا دليل يعتمد ان
احلت فيه اعتمادات من جهة علو فمتى على اعتماداته اللازمة في جهة
سفل وان جاز للجبائي على ما صوره ابو هاشم في تجاذب الحبل في جهتين ومما
اختلفوا فيه اشتراط الرطوبة واليبوسة في الاعتمادات اللازمة فذهب ابو هاشم ٢٢٨
الى ان الاعتمادات السفلية اللازمة شرطها الرطوبة والاعتمادات العلوية
اللازمة شرطها اليبوسة فكل مستفل رطب وكل مستعل يابس وابا
الجبائي اشتراط الرطوبة واليبوسة في الاعتمادين واستدل ابو هاشم بان الحجر
الثقيل الذي حمي عليه الشمس احيانا مستفلا هاويا وان رطوبته فيه وهو
ذلك بان قال الصفحة العليا منه يابسة مدركة جفافها ويلمسها باللمس
ومن انعم ذلك يلتبس الى حد الضرورة ولو ساغ تجدد ادراك اليبس فيما صورناه
ساغ تجدد ادراك الرطوبة في كل رطب اذا وضح ذلك في الصفحة العليا
فكذلك القول في الاجزاء الباطنة المكتنفة بالاجزاء الظاهرة فان الحجر لو انفلق
وتصدع احسسنا ما بطن منه ما احسسنا من الصفحة العليا ومن الدليل على
فساد قول ابي هاشم ان الاعتماد اللازم لو افتقر الى الرطوبة او يبوسة لافتقر
المختلف في تلك الجهة او في غيرها الى ما افتقر اليه اللازم ولما صح اجتلاب
اعتمادات علوية في الرطب واجتلاب اعتمادات سفلية في اليابس دل ذلك
على بطلان قول ابي هاشم ومما تمسك به الجبائي ان قال فلا اشتراط الحياة
فيه والبنية المخصوصة فلا معنى لاشتراط الرطوبة او اليبوسة فيه والدليل
عليه ان الثالث عند ابي هاشم غير مشروط بالرطوبة مفتقرا منه الى المعنى
اذ المرتعد جملته محله فلا اشترط في قيامه بمحله غيرهما وليس لابي هاشم
عصمة في المسالة يستثنى بها الا انه قال الحجر اذا عرض على النار

ذاب وقد علته النار ربما كان اما ان يتكسر ويتهشم ويتفتت حتى يتصعد واما ان
يسيل ويذاب وكل واحد من الامرين دليل على ان الحجر قبل ملاقاة النار
٢٢٩ كان رطبا ثم لما استعلت النار رطوبته تكسر وانسال منه او صح البراهين
على ما فيه من الرطوبة وان ابديناه انما كان بمثابة الجليد اذا حميت عليه شمس
او نار وهذا الذي ذكره ابو هاشم لا محصول له من اوجه منها ان الاجسام
ما لا يتكلس ولا يتداخل اصلا ومنها النوافذ فهي هاوية مقعدة على جهته
سفل وهذا الحرف ربما يسيل اولا ثم يجمد ولا يسيل بعد ذلك ولا يومن
النار فيها الا ما احتطاف اجرامها حتى لا يعاين اجرامها شيء ثم قال اهل التحصيل
الجواهر اذا اتت فهي بمثابة غير رطبة وهو اختيار الاستاذ والرسم
بان لا رطوبة فيه وكما لا يتكسر ويتحجر رطب فكذلك الاخر ما لم يبس بل
يابس ولا معنى للسيلان الا ان تجري الجواهر على نضد من غير تقطع وليس
هذا بالعظيم ما ادعاه ابو هاشم من رطوبة الحجر المحسوس يبوسته فلسنا
نقول اذا ان الجواهر اذا اتت تقدر رطبة بل هي على انقطاعها مستمسكة
ليبسها وجفافها وفي جمد الذهب جملة في ان لا رطوبة في واحد منهما والذي نحو
ما قلناه ان الرطوبة تنافي النار في مستمر العادة وتنافرها واذا القي حجر جاف
في النار فقد يحمى عليه ساعة متطاولة لا يتداني ولا ينكسر من القطع
ثم يصل اثر النار الى ما ظهر من الحجر وما بطن ولو كانت فيه رطوبة لسرت
النار الى احطاطها فاما اقصى ما في ذلك ان يطرد لسعادة فيم يكر على من زعم ان
الله تعالى يحدث فيها رطوبة على خرق العادة فما يحدث في النار شيئا وفي
النار ذلك وليس من قضيتنا اصلنا التمسك بمحض العادات والعقليات

وهذا انما يحتمل له منه ولمثله ان يستعمل على اصل الجبائي قال المحتج له
ان هو الذي كسر من الاصول المتمسك بحصر العادات والذي كان الامر حصلهم في
اسقاط ابطال الاشعة في الرؤية بالحاسة والذي هرب منه رجعوا الى سقوط ٢٥٠
بنية مخصوصة للحي بحياة على ما سنبسط القول في ذلك وقد استقصى احد ائمتهم
في بعض ما قدمناه اختلاف الجبائي وابنه في الخشب الذي لاجله يطفو الخشب على
وجه الماء لا من سبب فذهب الجبائي الى ان السبب في ذلك اجزاء الهواء المتخللة
في اجزاء الخشب والحديد ونحوه مما من شأنه ان يتخلخل ولعل يوجد الهواء فيه
وقال ابو هاشم السبب في الطفو الخفة وفي الرسوب الثقل واستدل على
ذلك بان قال وجدنا الفضة يطفو على الزيبق والذهب يغوص فيه وليس ذلك
لتفاوت الشيئين في امر يرجع الى الهواء وانما هو لثقل احدهما وخفة الاخر
وتمسك الجبائي فيما قال بان الصفيحة من الحديد لو طرحت على الماء لغاصت ولو
عطفت الحواشي فصورت على هيئة طرجهارة طفت ووقفت على الماء لتخلل الهواء
جنبيه ولهذا ما بعد انعطاف اطرافه محمولا على الهواء فاستمسك لذلك واما
اهل الحق فلا يصيرون الى واحد من المذهبين والطفو والرسوب عندهم عادات
مستمرة والهواء الطافي انما طفى لحصول كون اياه يخلقه وانما رسب ما رسب
لكون الله تعالى حركات فيه ومباينات في اجزاء الماء ومعظم فصل الدال المعتزلة
في اصل دال لا يستتب لنظر مع نافضه فلذا هم مخصوصو القول بالطبائع وحصول
طرد العادات ولهم خابوه وفي ايضاح الرد على الطبائعيين ما يغني جميع
ذلك ومما اختلف فيه ابو هاشم والجبائي ان اعتماد الهواء فذهب الجبائي
الى انه منصعد وقال ابو هاشم ليس هو بمتصعد ولا متسفل وانما هو على سجيته

الركود والسكون الا ان يحدث فيه اعتمادات مجتلبة في بعض الجهات
كاعتمادات الرياح في مهابها وهو كلما جمعنا متناقض عند اهل الحق فقال الجبائي
لو كان الهواء متصعدا لما سفل الحجار التي تحفر ولا استعلى عينا والما علمنا ٢٥١
انه لا يحصل حفرة الا متخلل الهواء ولو كان على شفيرها ماء لما انغمس في
الحفيرة فدل ذلك على ان الهواء ليس بمتصعد وقال ابو هاشم لو غطس زق
ممتلئ من الهواء في الماء حل الوكاء لاستعلى الهواء وهو الماء منصعدا وليس
مذهب انه منصعد ولا انه رسوب ورأى ابو هاشم ان يلزم اباه فالكلام فيه محاضا فقول الا انا
المتخذ من الحديد هو الذي يعصم الاناء من الرسوب فلو كان الهواء مستعليا
لاستقل باجزاء الحديد لما ان تمسك الاناء بل يتصعد ويرسب الاناء وهذه
مناقضات اعفى الله عنها وسئل ابو هاشم عن تصعد الماء في قال الهواء الخطف
السنة النار عن الجذوة ذاهبة صعدا ولو كانت معتمدة صاعدة لما
امسكتها الجذوة ولتبددت اجزاؤها شررا متصاعدة الى جهة تناهي الاعتماد
فلم يحر جوابا ولم يحد عنه على مقتضى اصله جوابا **فصل** ومما اختلف
فيه ابو هاشم والجبائي ان الجبائي قال لا يولد الاعتماد شيئا وانما المولد الحركة
والنظر والمجاورة فالنظر يولد العلم والمجاورة يولد التأليف والحركة يولد اشياء
تستقصى في التولد منها الحركة والسكون فلا يولد عنده شيئا والحركة
هي التي تولد الحركة مرة والسكون اخرى وسيأتي ان نعرض الكلام في صورة
تنتج مثل اختلاف المذاهب فاذا رمى الرامي حجرا فالمولد لحركات الحجر حركات
الرامي عند الجبائي لا اعتماداته وذهب بعض اصحاب الجبائي الى ان الحركة هي التي
تولد السكون كما ان الحركة التي تولد الحركة وهذا غلط وغفلة على مذهب

الجبائي فان جاز اطلاق الحركة التي يولد الحركة ولا نوجد مثلها فولدا
للسكون وانما يختلف الامر عنده باختلاف احوال ما يولد فيه الحركة او الكون
وافصاح ذلك بالمثال ان الشيء اذا كان زمانا في جهة فاذا انشبث مع المشبث ٢٥٢
وجر معه في جهة جرة واحدة فربما يولد هذه الجذبة فيه سكونا ولو لم يكن مارا
فيحدث الجاذب جذبة واحدة في الجهة التي صورناها فسنولد الجذبة حركة
مارة وسكونا اخرى في الجذبة الواحدة فربما ملك الجذبة باق فيولد سكونا في
حال وحركة في اخرى فعلى ان المولد للحركة والمسكون للسكون على
اصل الجبائي وذهب ابو هاشم الى ان الحركة والسكون لا يتولدان الا من
اعتمادات وانما يدفع الحجر لاعتماد المتحامل عليه لا لحركته وذهب ابو سعيد
بن عياش من معتزلة البصرة الى ان الاعتماد يولد الحركة والسكون والحركة
تولد ايضا الحركة ولم نوثر عن هذا الرجل ان الحركة تولد السكون واستدل
الجبائي بان قال لا يندفع الحجر الا بان يتحرك به الدافع في جهة دفع الحجر
فلو جاز ان لا تكون حركته مولدة مع اطراد العادة في ذلك جاز ان لا يقع
النظر مولدا مع تعقب العلم اياه وراي ابو هاشم ان تعقيب من علل ذلك فقال
انما يتحرك الحجر للاعتماد عليه وذلك مطرد فيه فليس كان الجبائي
باحالة التوليد على الحركة اولى من غيره في احالة التوليد على الاعتماد ولما
تستقيم له الدلالة لو صور حركة محضة لم يترتب عليها حركة معتادة من
غير اعتماد وقد ذكر الجبائي صورة يتجرد فيها الحركة على الاعتماد
على زعمه وذلك انه قال اذا حرك المحرك يده فانما يتحرك ظفره والشعر
الثابت على يده حركات هي مولدات عن حركات اليد اذ ليس في الظفر والشعر

حياة ولا حياة فيه لا يسعد الله حلم القدرة فلم يكن الحركات في الشعور
والاظفار عن مباشرة بالقدرة واذا ثبت ذلك فلا بد ان تكون متولدة
فقد ثبت تولد حركة في حركة من غير اعتماد ولذلك قال ابن عياش ان
٢٥٢ الاعتماد يولد والحركة قد يتجرد متولدة عنه ثم ابو هاشم على ذلك بان قال
ان الحاوي حركة اليد عن مقارنة اعتماد اياها واستدل على ذلك بان كل بدن
منحوشة باجزاء الهواء المتحرك في جهة الاندفاع اجزاء الهواء عن ان الاعتمادات
وامور لعقل وجهة لظله انه لا بد من تصوير اعتماد مع كل حركة وهذا
ساقط جدا فان الحركة تكون في المحل الذي يعقد الكون في الاول والرب
تعالى موصوف بالاقتدار على خلق كون يعقد كون من غير تقدير اعتماد ثم
لو لزم مقارنة الاعتماد كل حركة وجب ان يكون كل حركة متولدة عن
الاعتماد حتى يلزم من ذلك ان لا يكون حركات العبد مباشرة بالقدرة بل المباشر
بها الاعتماد ثم الاعتماد يولد الحركة وهذا مما لا قائل به منهم واستدل ابو
هاشم بعقول تقوم وهما على اصول المعتزلة منها ان الاعتماد قد يتحرك ويتولد
منه الحركة وذلك ان صفحة لو كانت تحت سقف لو انفرد ولكن عمد
من رايها بعماد ولو تحامل المتحامل على الصفحة مع ثقل العماد لما تحركت
ولو اعتمد عليها المتحامل ثم ازال عماد الصفحة في الحالة الثانية من الاعتماد على
التعاقب والقطع الاعتماد فور الصفحة لا محالة وان لم يتحرك المعتمد في
جهته ولها فقد بين اعتماد محض مولد ومن اوضح ما تمسك به ابو هاشم ان قال
اذا اعتمد الرامي على الحجر ولا يتحرك يده في جهة الحجر الا بعد حركة الحجر
ولا تسبق حركة الحجر اتسعت عن سبب والسبب لا يجوز استيخاره عن
المسبب وان جاز تعقبه بمعلله وهذا قاطع في ابطال مذهب الجبائي واذا

فقد زال الاعتماد فولد السوحد الاعتماد اولا ويتحرك الحجر سفلا على الاعتماد
وربما استدل ابو هاشم بامر يصطلح عليه بين الظاهر المعتزلة وذلك انه قال
الحركة لا جهة لها والاعتمادات هي التي تختص بالجهات وقد ارادوا بالجهات
الاعتمادات بالجهات تخصيصها اذ الاعراض لا تحيز واما المحيز الجوهر ولكن ٢٥٤
ارادوا اما يختص بكل اعتماد لجنس اصله بجهة ويحس فيها على الاختصاص
وليس كذلك الحركة فانها ان كانت ذهابا في جهة والسكون في تلك
الجهة بما لها وانما ذكر هذه العبارة مع انه ليس فيها اشكال ليحيط
لمراد القوم منها اذا عبر على كلامهم وراعوه كما تمسك به ابو هاشم ان
قال الحجر الثقيل اذا استقر في الجو عند الجبائي يسكن فيما يتبعه في معظم
اجزاء الجو فلو لم يكن لاجل الله سكناه لهوى الحجر لا محالة ثم يولد هويه
ثقله واعتماده هذا دل ان الاعتماد يولد واعدل المذاهب القول بالتولد
مذهب ابن عياش **فصل** مما اختلف فيه المعتزلة ان الحجر اذا رماه الرامي
في جهة فوق ثم انعكس هذا اختلف المعتزلة في سبب انعكاسه فذهب
الجبائي الى ان انعكاسه تولد من حركاته صعدا وهذه بمثابة الجهل فان
الحركات ان تعاقبت او ولدت هويا يولدنه اولا مرة اذ ليس بعضها اولى بتوليد
الهوي من بعض وقال ابو هاشم انما ينعكس الحجر لاعتماده اللازم السفلي
وهذا هو اختيار ابن ... والمتاخرين من المعتزلة وذلك ان الاعتمادات العلوية
لم تزل تولد امثالها وتولد معها الحركة في جهة الاعتمادات المجتلبة
فاذا لم تولد الاعتمادات ونزلت الحركات عليها ما وجد داخل الحجر في الهوا
منفذا وهذا الجواب لابي هاشم عنه وذهب عبد الجبار صاحب
المغني الى ان الحجر انما ينعكس لان الهوا يصطدم امامه يمنه ويسره

ورايت الى كل ذلك في مدافعة الحجر حتى تبطل اعتماداته المجتلبة فتغالبها
الاعتمادات اللازمة فينعكس لذلك وربما الموافقة ان الجبائي قال الحجر المرتفع
اذا انسفع له مدافع فسماه ثم انعكاسا بعده واما ذلك معظم المحققين
٢٥٥ اذ ليس في الحجر الا اعتماد مجتلب تولد الحركة في جهة علو او اعتماد لازم يولد
حركة الهوي في الانحطاط وللقائل ان يقول الاعتمادات المجتلبة اذا غلبت ارتفع
الحجر الى ان العلو حتى يساوي الاعتمادات السفلية فيسقط الحجر عند تمام الاعتمادات
ليث فاذا غلبت اللازمة هوى الحجر وربما استدل بعض الناس في ذلك بان الحجر
يحس ليقط عند انعكاسه ولو تردد ام في مبلغ مرتي الحجر حجر لما دوي له تقط وهذا
فيه نظر فانه ربما يخيل للناظر سقوط الحجر وهو مار صعدا ولكن من حيث بعد عنه
لم يدرك اواخر حركاته فصل اتفق المحصلون على ان الوسايط اذا
ارتفعت من جوهرين ملتزم اصطكاكهما وذهب بعض الخراسانيين الى ان ارتفاع
الوسايط يوجب اصطكاك الاجرام وجرهم ذلك الى ان قالوا لو اعدم الله
الهواء بين السماء والارض لزالت السماوات اجمعها الى الارض ولارتفعت الارض اجمعها
الى السماء حتى تصطكا وهذا خروج عن الدين وتلبس بالكفر الصراح فان الامر
لو كان على ما قالوه لكان الهوا عمادا للسماء وهذا خلاف الاجماع ونص القرآن
والذي يبطل ما قالوه ان هذه من اعظم منع تداخل الاجسام فلو كان الهوا ملتبسا
بالجواهر لما انخرق فيه طاير ولما تقلب فيه ماشي ولما هوى حجر من قلة
جبل الى حضيضه ولا مسكة للهوا حتى تمسك السماء فان قالوا لا ينقلب متقلب
في الهوا الا انتسع الهوا في اقطار العالم وينفرج ما ينفرج منه لذلك قلنا
اذا تحرك المتحرك بيده وهو في وسط الارض فلا بد ان ينفرج الجز الذي على
طرف العالم من الهوا الا بعدا ان يحل جميع الاجرام موضع حركة اليد الى اقصى

العالم في تلك الجهة وهذه حماقة لا يرتضيها محصّل ولا يشتغل عن هذه المسألة
ومن شبّه حمله بالخلاء والملأ مسألة وهي أحد الوقوف لو وقف على طرف العالم هل
يعلم أن الملأ مقصور عند مجال العقل فيه أن يمد يده في تلك الجهة بل المقصود ٢٥٦
به من تلك الناحية وهو أبلغ في الجهالة لا حاجة إلى الإطناب في إبطاله ثم يسلك
التحقيق في القول بأن يحكم كل جوهر يحتمل اللون يخصه به كما المانع من ساعد
جوهر وأحكام كل شيء آخر لكون يخصه به ويمسك ها وإلى ما أن
قالوا إنه عند إلى وارد ره صفة للمعنى واسم الجواهر مفهوما وأمسك واسم
العارية بعد إمساك الجواهر وقابلها على المادة فع الأصح عن أسمائها
فليستعمل أخذ المعاني العارية وذلك لا يبطل الأجرام عند ارتفاع الوسائط
وهذا الذي ذكروه لا يحصل إلا من أوجد منها أن بالقول لهم هل المس
العارية وهل الكاملة وانطبق أخذ امتداد لها لا يخلو عن جزء من الجواهر والقول
الحس الذي يجمع الجواهر العارية مندرج رأسها في فيه فكيف يأتي له إمساك
الجواهر وقوة ممتلئ من الجواهر شاغف خولهم من قولهم إلا الذي يمسك أنه عادة جرت
على حسب اطّراد العادة في الشيع والذي وغيرهما ولا حكم عند لقاء الطابع
للعوائد كالم يشهد لها العقول فيه حمله فيه في الاعتماد والأكوان
محفوفة على قول المنع في أنواع يجامع نور من المعاني والحصار في العبارات
وهم من أعظم أركان الدقائق وقد قدّم الله بكارها على أحسن الوجوه ونحن
الآن نخوض بعدها في إيضاح الأدلة على تقديس الرب سبحانه عن الجهات
والإحاطة وقبول الأكوان والله المستعان وعليه التكلان

باب القول في إيضاح الدليل على تقديس الرب سبحانه وتعالى عن الجهات والمحاذيات

الطول أن نوجّه أصحاب الكلام وطريق استدلاله في هذه المسألة واختيارها
ما يدرك من الكلام فيها أن نقول قد قدّمنا استحالة تسمية الأجسام عن القديم سبحانه
وتعالى وأوضحنا وجه الرد على المجسمة المخالفين في المعنى المنتسبين لله سبحانه
٢٥٧ وتعالى عن قولهم بالتفات الأجسام ثم رددنا على الذين أطلقوا اسم الجسم والكون
في متعلق البارئ صفته الطول فإن قائل ينكرون على من زعم أنه جوهر
فلما مطلوب ذلك إلا أن جعلوا لهما أن ليس للقديم خصائص الجواهر وتسمية جوهرا
أن يتعين عنه تعالى أحكام الجواهر وخصائصها وتسميته مع ذلك جوهرا وأما أن
تسليم خصائص الجواهر وصفته وتعين اسم الجوهر وهذه الأقسام تحصر
جملة المذاهب فأما من وضح استحالة اتصاف القديم بخصائص أحكام الجواهر
وخالف في إثبات الاسم فقول الله الشارع معه إلى التسميات والعبارات وطريق
الكلام معهم ذكرنا في طريق الكلام مع الذين سمّوا القديم جسما ونفوا وصفه
بالتألف وزعموا أنه عنوا بتسميته جسما وجوده وقد قدمنا في ذلك ما فيه مقنع وللمعاري
فمسلك في تسمية القديم جوهرا تعالى الله عن قولهم ويستعمل عليهم بالقعد
الرابع من الكلام على المسمين إلى الإسلام فأما من قال الله تعالى خصائص الجواهر
وأحكامها فالقول يستوعب عليها والذي يفضي إلى مسائل منها التحيز والاختصاص
بقبول الجهات ومنها قبول الحوادث والأعراض ونحن الآن نوضح معتقدنا في نفي الجهات
ثم نعطف على نفي اتصافه بخصائص الجواهر عن القديم من تمام الوجوه ولتعلموا أن
مذهب أهل الحق أن الرب سبحانه وتعالى يتقدس عن شغل حيّز ويتنزه عن الاختصاص
بجهة وذهب المشبهة إلى أنه تعالى عن قولهم مختص بجهة فوق ثم اختلفت
آراؤهم بعد الاتفاق منهم على إثبات الجهة فصار غلاة المشبهة إلى أن الرب
تعالى مماس للصفحة العليا من العرش وهو مماسه وجوزوا عليه التحول

ذا الانتقال عنده الجهات والحركات والسكنات وقد كلمنا احكام فصاح بحمد فيهم
فيما تقدم وصاروا امثال الكرامية الذي ذكرتهم بل امتهم المتاخرون منهم ومنعوا
مماسة الرب سائر الاجسام وامر دواعي التفصيل في كلهم بمذهب هشيم اتباعه
الى ان الرب تعالى فيهم بجهة فوق واذا روي واذ ذكر ادرك مماسه من ذاته
وبين اعلا جزء من العالم من الخلا اما لو قدر مسعوا اما الجواهر الاصل بداته
وليس الخلا الذي ذكرناه موجودا ولكن سمناه لضيق العبارة وللتوصل
الى الافهام وصار طائفة من الامامية يجوزون بالتوبيه الى ان القديم في جهة فوق
ولو قدر فوق الطبقة العليا من العالم من اجزاء الجواهر ما يزيد على اضعاف
الدنيا بما يتعلق ذات القديم سبحانه ومما يتعلق الاعظام به في هذه المسلة اقوال
طائفة من اخيار اهل الحق مع التبايمهم اليهم وذلك ان بعض من ينتمي الى علم
التوحيد ويتعلق بزعمه عن ذلك التعليل صار الى ان القديم مستو على عرشه
ويابى من تاويل الاستوا وحمله على بعض المحامل المشهورة في الاستوا ويسهل الكلام
مع هولاء اي ان يقول اهل التعقد واحكام القديم بجهة من الجهات ام ما يقول
ذلك فان صرحوا باثبات الجهة فظاهر والحقناهم بمثبتي الجهة والمشبهة
وان لم يثبتوها ولم ينفوها كانوا متشككين حيث لا يسوغ الشك في اثبات الجهة
ونفيها امران يحتوي عليهما قسمة يدخل فيه اذ لا واسطة بين الاثبات والنفي في المسئلة
عندنا في نفي الجهة واثباتها بمثابة المصمم على اثبات الجهة فان كل معتقد
بحسب العلم به والشك فيه بمثابة الجهل به وان صرحوا بنفي الجهات
فقد وافقونا في المذهب وقالوا ما عظم رتبي التاويل فان الذي يحاذره خلاف
الله والمراد له الظواهر والذي نفى الجهة فقد ازال ظاهر الاستوا ولكنه
لم يعين للفظ الاستوا بعد نفيه عن ظاهره محملا والمتاولون اعينوا له محملا او اذا

ان الامر الذي دل له فهو سهل المرام فان قال قائل قد الممتم على انتفا الجهات
عن الذات وبعد سماع الاحكام بعض طلبتنا بما لقوه في المسئلة اخبار يحملون
جميع الغلاة من الذين لا يحاشون من كل ما الزموا فاذا الزموا القول بان الرب يوصف
بالجوارح وانه ذو الجسد الجهات لم يابوه واوجبوا القوابع وعليه حملوا النزول
المروي في بعض الاحاديث والاستوا بمماسة للجواهر ومماسة له ويقولون
محاذاة جواهر العالم به ويعتقدون انه على صورة ادم وانه يتسجل للناظرين بابي
شكل اراد والذي يعضهم ان لا يامن ان يكون بعض من سلف في الطرف والاستوا
الهه فالرد فيه تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وهولاء لا يعلى اقدارهم ويسفال
احطارهم عن ان يعيدوا بسط القول عليهم والذي يوضح لمقاصدهم ان يسئلوا
عن الدليل على حدث السموات والارض فان تشبثوا باستحالة عرو الاكوان الى دعه
التعليل فيحصل التحاء وان راموا مساهمة اهل القبلة في تدبير اثبات الله واعتلاقها
والاستدلال بالصنع على الصانع لم يجدوا الى ذلك طريقا فان كل ما يذكرونه
في اثبات الحدث واثبات الاولية العكس عليهم في الموجود الذي يعتقدونه الها
فان قالوا رتي ما يتمسك به المعتمدون في حدث العالم تبدله وقوله للحوادث مع
استحالة التعري منها وكل ذلك متقرر فيما يصفونه وان لم يقروا كذا العكس
عليهم مثله في العالم بمذهب هولا لا يترددهم بالقول بحدث بقدم العالم وحدث
الباري تعالى عن قولهم وقد قدمنا في نفي التجسيم ما يوضح الرد عليهم فيه وصار
معظم مثبتي الجهة الى التصريح بوصف الرب تعالى بالاقدار والنهايات والحدود
والاقطار ومن الطوابع ذلك انه مختص بمقابل العرش وقد وجه شيخنا على
هولاء ان يقيم بذلك على ان لا محل لهم منها وقال ما يشغل الحيز او الاحياز
الا ما العادي اجراما واجساما ولا يطوا من اقسام اما ان يكون مثل الاجسام

قدرا ومساحة ولها ان يكون اكبر منها او اكثر دهابا في الجهات واما
ان يكون اصغر منها وهذه قسمة يدعيه تعلم بطلان المزيد عليها بضرورة
العقل فلو قدرنا المحاذي للعرش مثلا له للزم منه التصريح باثبات العدد والنهاية ٢٦٠
وان قالوا المحاذي للعرش اكبر منه فيلزم منه امران يجران الى الخروج عن الدين
احدهما ان الذي قابل العرش يجب ان يثبت له حكم التعدد والوجه الاخر انه
اذا قابل العرش مقابل ببعضه وزاد على العرش دهابا في الجهات والاقطار
فقد يثبت له حكم التبعيض والتاليف للعرش وهما ما قدمناه في الرد على المجسمة
ما يوضح بطلان ذلك وان قدروا الموجود المقابل للعرش اصغر منه لزم تقدير
ما قدر الذي قابل العرش ولزم كون العرش اكبر منه ولا يخرج في هذا
المخاض الا ما لاعب بالدين فان قالوا بم تنكرون على من يثبت القديم محاذيا
للعرش مقابلا له مع انه لا يوصف بشيء مما ذكرتموه في الاقسام الثلثة قلنا
القائل بذلك لا يخلوا اما ان يصف القديم بكونه متحيزا شاغلا لحيز او احياز واما
ان لا يصفه بشغل الاحياز فان لم يصفه بشغل الاحياز فلا معنى لتخصيصه بجهة
وان قال يشغل حيزا يستوي حكمه في اضافة الجهات اليه والاختصاص بالجهة شاغلا لها
ووضوح ذلك يغني عن كشفه ووجه تقرير القول فيه انا قلنا يشغل حيزا او لم
نعم يشغل حيزا فيشغل تقدير الاحكام فيه بسهم الجهات والمعنى له
لما استوا اراده في عين محل ان لا احكامها عنه ولذلك القول في العالم المتصل
للجوهر عندهم وان زعم الخصم ان المقابل للعرش شاغل الاحياز وهذا صفة
اطلق بان ما يشغل حيزا ويقابل متحيزا فضرورة العقل تعلم استحالة
خروجه عن الاقسام الثلثة المقدم ذكرها ولو جاز ادعاء ادعوه لجاز
للقائل ان يقول الجواهر والاجسام لا تقابلت فلا يتقدر بعضها ببعض

ويخرج المقابل للشيء عن ان يكون مثله او اكثر منه او اصغر منه ومن يسمى
الى جواب ذلك يستعظف مكالمته ومن اوضح ما يلزمهم في القول بالمحاذاة الا ان
يقول كل ما لاقى مقدارا من جسمه جميعه فلا قاه اياه منقطعه فعلى ما يسمى من
جهة الملاقاة وهذا ما لا خفاء به ثم يقول لهم ليس بعض الجهات اولى بتقدير ٢٦١
الملاقاة فيها من بعض فلئن جاز اعتقاد المحاذاة من جهة مع المصير الى نفي
التعدد كان تقدير الملاقاة من فوقه وتحته ومحاذاة وكذا ويلزم مثله في جهة
دون جهة وان ذلك يجر الى ان يصفوا الرب بكونه محيطا بالاجرام والاجسام
ثم ان الحشوية الى ذلك اضطروا الى القول بتحدد لا يجدوا عنه محيصا وما يثبت به
في الرد على القائلين بالجهة انا نعلم من يجوز المماسة ان يقول اما صار
الى ان الاجسام لو قدر تراكمها في الطبقة العليا من العالم للقى الموجود الذي
يعنوه والتهم زعموا ان ذلك لا يجوز فيقول لهم ما المانع من خلق جوهر فوق الجوهر
الاعلى من جواهر العالم فلا يخلو في ذلك الا قدر قطعا ولو جاز منع خلق الجواهر
في بعض جهات العالم كان منعه في ساير الجهات اذ ليس بعضها بالجواز ولا
بالمنع اولى من بعض وان سيموا الجوهر الزموا مثله الى ان يتعدد الاتصال بالموجود
الذي يعنوه ولا يقطع لسعي الجهات في منع المماسة واما الذين صاروا الى ان الاجسام
وان قدر تراكمها فلا يبلغ الموجود الذي وصفوه بحد التعاد منهم لا تخلصهم عما
ارتكبوه وذلك انا نقول اذا زعمتم ان الموجود الذي وصفتموه يشغل حيزا او
احيازا فهو منقطع في جهة تحت لا محالة فما المانع من تصور وجود جوهر عند
منقطعه من كل الجهات فيتساوى في تقدير خلق الجوهر محاذيا به فيلزم ها او لا ان
ما الزم اخوانهم ثم نقول لهم هل يجوزون ان يخلق الله تعالى في تحت العالم
مثلا جوهرا او لو قدر نفد الجواهر وتراكمها من منقطع العالم لما بلغ ذلك

الجوهر فان لم يجوزوا ذلك فهو مذهبهم فيسألوا عن الدليل عليه ويطالبوا
بما قاله حذاق المشبهين ليس الاسم عليهم ما يطلق في تجويز متحيز في جهة فوق
لا تبلغه الجواهر ثم يبطل ذلك باصل المراقبة فانهم قالوا البعد المفرط والقرب
المفرط مانعان من الادراك بالحاسة ومن معتقدهم ان الرب تعالى مرئي ٢٤٥
فقال المجسم قد صور ثم اقصى البعد في الموجود الذي يقدمونه فليقف يتحقق
مع ذلك على مقتضى اصلهم ادراكه وهذا الالزام مما اناهم وليس القرب
والبعد مانعين عندنا من الادراك على ما تقرره بعد ذلك ان شاء الله عند
ذكرنا استقصا القول في الادراكات وقد ينتهي وصيغة ان المصير
الى اثبات الجهة والتحيز يجر الى تجويز المماسة ولا سبيل الى الجمع بين احالة
المماسة وتسويغ التحيز وقد قررنا لزوم المصير الى وجه المتحيز بالاقدار
ثم استدل القاضي في نفس المسئلة بان قال لو كان القديم متحيزا لكان مماثلا
ذلك للجوهر في اخص صفته والمتحيز كان في احكامه اوصاف يلزم مما ماثلها
وقد قدمنا مقنعا في هذا الفصل في احكام التماثل والاختلاف وذكرنا
وجوه الاعتراض عليه وطرق الانفصال عنها فلا معنى لتكرير ما سبق
ومن اوضح ما تمسك به ان نقول لو كان القديم تعالى عن قول الزائغين مختصا
بجهة سابقا لا يخبر ولا يخلو القول في ذلك اما ان يقال انه اختص بجهته لكون
تخصصه بها لذاته او اختص بها لا لذاته فان زعم الخصم انما اختص بها لذاته كان بذلك
قادحا في اثبات الاكوان اذ لو جاز اختصاص المتحيز بجهة من غير كون يخصصه
بها لجاز ذلك في كل متحيز فلو قال الخصم انما اختص بجهة واختصاصه الى كون
من جهة كان اختصاصه جائزا ثم يتطرق على من زعم ان القديم تعالى مخصص
بجهة على الوجوب ولا يجوز تقديره في جهة اخرى في هذا السؤال

ما يطلق من وجهين احدهما ان الخصم اذا اثبت كونه معللا بالمعنى بنيا عليها وجب
كون طرد العلة غائبا ولا يمنع من طرد العلة افتراق الحكمين في الجواز والوجوب
والدليل عليه اتفاقنا ان الواحد منا عالما يجوز العلم لزم انتقاضه لكونه كان
٢٤٤ القديم عالما ومجامعونا في الجمادات لم يخالفونا في اثبات العلم والقدرة والحياة لله
تعالى وليس لم يجب انتفاء الصفات لوجوب احكامها للباري فكذلك القول في
الاختصاص بالجهة ولا معنى للتطويل في هذا القسم فان الخصم مذهبه ان القديم
سبحانه وتعالى مختص بجهة لكون خصصه بها ولو قالوا ذلك قيل لهم لا يخلو اللون
الذي اثبتموه من ان يكون قديما او حادثا فان كان حادثا لزم منه الحكم بحدوث ما
قام به فان المتحيز القابل للاكوان الحادثة لا ينفك منها وما لا يسبق الحوادث
حادث والكرامية وان خالفونا في قيام بعض الحوادث بذات الله تعالى عن قولهم
لم يخالفونا في استحالة قيام الاكوان الحادثة به وان زعموا ان ذلك الكون قديم
كان ذلك باطلا من اوجه منها ما ذكره الاستاذ ابو اسحق حيث قال الكون
في جهة يماثل الحركة انتهاءً فان الحركة الانتهاء فيها مماثلة الاستقرار
واللبث وقد اوضحنا في احكام الاكوان ان الحركة سكون عند معظم
المحققين وهي مماثلة للسكنات المتعاقبة فاذا وضح مماثلة السكون للحركة
ثم الحركة الى الجهة حادثة فلتكن مماثلتها مثلها والا فلزم من ذلك اثبات
قديم وحادث متماثلين فلو كان العالم يتكرر على من زعم ان القديم
مخالف الحادث بوصف القدم وان شاركه في جملة الصفات واوضح السائل
سؤاله بان قال انما تماثل ما عندكم عند استواء الذاتين في جميع الصفات
الذاتية ولذلك لم تجعلوا مشاركة علم الباري تعالى لعلمنا في اخص
وصف علمنا مع اختصاصه بالقدم الذي خالف علمنا كالمانع من قبل

ذلك مع الجودة والسكوت الجواب عن ذلك نحو ان نثبت التماثل في
جميع صفات النفس فلا يقع بالقدم اختلاف اذ القدم يرجع الى التقدم في الوجود ٢٦٤
ونفي السبق بالوجود لا يرجع عن حقيقة الحادث لعينه وانتفاء ذلك لو ثبت ذلك
لقدم الى غير بداية لا يرفعه لقدم فمعنى الاولية حتى يلزم من ذلك مخالفة الجوهر
الحادث عند حدوثه للجوهر القديم المتقدم في الوجود وهذا ما لا سبيل
الى المصير اليه والذي يوضح الحق في ذلك ان العالم الموحدين على استحالة ثبوت
صفة حادثة لا تنفك عن الصفة القديمة الا بالقدم ولو ان ذكرناها المنافي
المدرك بين العديم الصفة ومن الحدثية فان نفي الوجود مما لا يدرك
وهذه المقالة لم يرتضها احد من اهل المذاهب فان قال قائل بم تنكرون
على من زعم ان الكون القديم يخالف الكون المحدث في وجوب الوجود له وجواز
الوجود للحادث وهذه الصفة ترجع الى النفس قلنا هذا باطل من اوجه
احدها انا سنوضح ان الكون في الجهة المخصوصة يستحيل ان يكون واجبا لعينه لذلك
والوجه الاخر في الجواب ان يقال وجوب الوجود عبارة عن استحالة جواز العدم
وليس راجعا الى ثبوت صفة فليس القدم في وجوده وجوده على صفة ذاتية
بل المعني به استحالة جواز العدم عنه ولا يقع التماثل بما يرجع الى صفات النفي
ويتصور ذلك عند الاثبات في قدم الباري سبحانه وتعالى وسلك بعض الحذاق
طريقة قاطعة للاعذار فقال لو قدرنا القديم في جهة محاذيا للعرش فاما ان يكون
مثل العرش او اكبر منه لزم منه التبعض والتأليف والتجسيم وقد قدمنا
الرد على المجسمة بما فيه مقنع وان صاروا الى زعم ان القديم اصغر واحد
ولا يحاذي الا جوهرا واحدا من العرش فاذا جاز ان يقدر جوهرا في جهة
حتى لزم تجويز ذلك في غيره وسائره وهو قد وهذا مما لا يحدو الى التمسيع منه

سبيلا وقد قدمنا في ذلك صدرا من الكلام ثم اذا الزم كونه محاذيا بالجواهر
المتواصلة التي لا تخلل فيها فيلزمه ان الاجسام التي تنسب لذلك يجوز ان يخرج عنها
لا محالة ثم اذا خرج منه فلا يمتنع ان يخرج ما احاط به الجواهر وان المتحيز
٢٦٥ لا يدرك المتحيزات ولو ادركها للزم ان يجوز تداخل الاجسام كما صار اليه النظام
ومنشأ هذا الكلام يجر خصومنا الى تجويز خروج المتحيز عن حيزه وهذا
سقط وجوبه ولزومه في وجوده لا مخلص للخصم من ذلك فان عادوا الى مسلك
في جواز الطافة الجواهرية من كل الجهات عدنا بالهم واتسع عليهم منافذ
الكلام وانما يدور موقعه عند من لا يحصل اذا انتظم الكلام في وجوب الكون
فمنه ادلة قاطعة في نفي الجهة ومما تمسك به ائمتنا وطعن في التمسك به
المعتزلة وان لم يستقم لهم ان قالوا لو اختص القديم بجهة لوجب ان يكون
اختصاصه بها دون سائر الجهات جائزا مفتقرا الى مخصص ولو صح ذلك لكان
قالوا الجهات متساوية الاحكام في حكم جواز الاختصاص بها وليس بعض
الحيز ببعضها اولى من بعض بل الحيز بسائرها ولذلك جواز الاختصاص
بالجهة فان كل ما ثبت حادث وبحد ذلك في تجويز قيام الاكوان الحادثة
بذات الرب سبحانه وتعالى وقد ارتضى كافة الائمة تجويد ذلك وكثير من مشايخ
العقائد بعمدة الدلالة فلم اجد بدا من ذكرها في العوامض واما الحلولية فعليهم
طرف من الاسولة المحلية والنفي عنها مستعينا بالله فمما ابتنوه ان قالوا العرش
قد كان قالوا قد نبه كلامه هذا على ذهاب مساوي الجهات في قضية
الحيازات وانهم ممنوعون مدفوعون عن ذلك فان ادعيتموه ضرورة فهو
بينهم وان ادعيتموه نظرا فعليكم اظهاره فما المانع من وجوب
اختصاص بعض المتحيزات ببعض الجهات ومما اعترضوا به ان قالوا الحي

يجوز ان يتعلقا بالعلم والجهل على البدل اذ الحياة تصحح كل واحد منهما عند
تقدير انتفاء ضده ثم لم يجب من ذلك ان يبطل اختصاص القديم بالعلم والقدرة
والحياة وسائر الصفات وجب ان يكون مفتقرا الى مخصص ومما سالوه ان قالوا ٢٦٦
علم القديم تعالى يتعلق بوجود الموجودات وعدم المعدومات وكان يجوز ان
يوجد ما استمر عدمه ويعدم ما استمر وجوده واذا تعلق العلم بها على ما هي
عليه مع جواز ان يزول ويزول تعلق العلم فينبغي ان يكون تعلق العلم بما تعلق به
مفتقرا الى مخصص وربما حرروا علينا سؤالا من جهة اخرى فقالوا كلام الله تعالى
صفة نفس لها [illegible] زعمتم ان العقل لا يدل عليها ويجوز ان يتحول [illegible]
فينبغي ان يفتقر الاختصاص ببعض مخصصاتها الى مخصص في الجملة وربما الزمونا
اختصاص كلام الله تعالى بكونه امرا ببعض المامورات مع جواز تعلقه بما عداها
الى ما سواها فيجب افتقار الكلام الى مخصص خصص تعلقه على حكم الامر ببعض
المامورات دون البعض [illegible] رسوله للمعجزة وكيف نوضح الانفصال عنها
ان شاء الله فاما الجواب عن قولهم ان الاختصاص ببعض الجهات ليس من حكم
الكائنات فهذا سؤال [illegible] المسلمين فذهب الاستاذ في بعض مجاري كلامه
الى ان المعجز المختص بجملة [illegible] العقل يجوز [illegible] في اخرى الا ان النبي
اختص بسلوك [illegible] العوائد في جميع المعجزات المختصة بالجهات وهذه طريقة
مرتضاة والاولى سلوك طرق الحجاج وتعالى الحجاج سبيل يصح ماخذها ان
ان يقال اذا قدرنا [illegible] الجواهر [illegible] كما في بعض الاقطار مستمرا في بعض
الاحياز فالاطراف متساوية في محل [illegible] الجهات انما يدرك جواز اختصاصه
بجهته [illegible] في ذلك القطر فنسلم ما خصوما عن مادلهم على
ذلك في الجوهر المستقر في جهته [illegible] على ذلك دليلا الا الزمهم مثله

في العالم على زعمهم فانهم ان قالوا الدال على جواز ذلك [illegible]
فيها [illegible] الجهات وهي لا تؤثر في تعيينها ولا معنى لتقدير اختصاصها [illegible]
٢٦٧ بعينه سقطت عليهم [illegible] الكلام والذي يوضح ما قلناه ان من اصلهم ان الدال على
حدث الجواهر الالوان دون ما عداها من الاعراض وانما قالوا ذلك من حيث اعتقدوا
جواز تعري الجواهر عن جميع الاعراض الا عن الالوان [illegible] الجواهر عند
[illegible] لا تدل على حدث وانما [illegible] القديم تعالى [illegible] لم يفعل الحوادث
ولكن من حيث جاز خلوه منها عندهم لم تدل على حدثه فيقال لهم لو خلق الله
تعالى جواهر العالم ساكنة [illegible] ان يكون
الا [illegible] الالوان على حدث الجواهر وان رجعوا عند توجه الطلبة
عليهم الا الى ان يقولوا كل جوهر مختص بحيز يجوز تقدير [illegible] عليه وهذا
يلزمهم مثله في القديم تعالى [illegible] الطريقة التي [illegible] الزمنا
القوم احاطة الجواهر بالمتحيز الذي [illegible] بعد ذلك [illegible] الجوهر
المتركبة وهذا اما لا مخلص منه [illegible] ما ذكرناه اندفع السؤال [illegible]
[illegible] الاختصاص ببعض الجهات [illegible] في ذلك ان
قال اذا زعمتم ان القديم [illegible] والبسر فقد خصصتم جواهر
العالم ببعض الاقطار ولو جاز [illegible] جملة الجواهر [illegible] اختصاص
كل جوهر بحيز [illegible] وهذا واضح لا خفاء به فقد ادى القول في الحكم
ما كان اختصاص [illegible] الى الحاكم باختصاص جملة المتحيزات وهذا خبط وتخليط
فاما وجه الانفصال عن السؤال الاخر وهو قولهم ان القديم لما وجب له الصفات
التي [illegible] المسائل من حيث [illegible] وجب لاجل الصفات
ما [illegible] والاختصاص [illegible] في اقتضى [illegible]

مدح وسنعيد هذه الطريقة مستقصاة في مسئلة اخرى والجواب السديد
عندنا في ذلك ان القول قد قام عندنا الدلالة على ان المخصص يلزم الكافة
٢٦٨ كونه حيا عالما قادرا مريدا على ما سنوضح في الصفات ان شاء الله والمخصص لا يصح
ثم لم يتصف بالصفات التي ذكرناها فلو كانت صفات المخصص جائزة لافتقرت
الى مخصص ثم يتسلسل القول في ذلك وكل ما ادى الى محال فمحال ثبوته فهذا
سبيل الدليل على قدم القديم تعالى فانه لو لم يتصف بالقدم لافتقر الى محدث
ثم يفتقر ذلك الى حوادث لا نهاية لها وهذا يفضي الى قدم الحوادث جملة فان ما
علم حدوثه بان سبق قبله بالاستقضى فقد سبق في حدوثه محالا فاستبان بما
ذكرناه وجوب القطع بوجوب الصفات لله تعالى من حيث كان مخصصا
وليس اختصاص بعض الجهات من هذه القبيل فانه لا اثر لاختصاص بعض
الجهات في تخصيص المخصصات واما ما ذكره السائل من اختصاص العلم
في التعلق ولا محصول له فان العلم القديم يتعلق بالمعلومات كلها على ما هي
عليها وعلمه تعالى بوجود الموجودات لا يعلق فذلك انه احق بالتعلق بالوجود
بل التعلق بالمعلوم على ما هو به ولا يجوز تقدير غير ذلك وانما يستقيم التخصيص
ان لو قال قائل يتعلق علمه ببعض المعلومات دون بعض وهذا مما لا سبيل اليه في
علمه ثم اذا استبان المعلومات قدم وموجود [illegible] معدوم فالعلم لا يتبدل
ولا يختلف باختلاف المعلومات وتبدلها على ما سنوضحه في احكام العلوم ان
شاء الله واما ما ذكره السائل من التعرض لاثبات مدبر لله تعالى فاقرب
ما يدفع السؤال ان نقول قد جاءكم سر انتسابها القديم على العدد وربما
ترى في ذلك على ما سيأتي ذكره في الصفات ان شاء الله تعالى فقد اندفع السؤال
على ذلك وذلك السؤال عن تعلق الارادة ببعض المامورات بعد قدم تعلقه

بعض دون بعض وذلك انه قال لما صح الكلام بكونه امرا فيما لا ان يكون الحكم لي
معاني الافعال ولا يستقيم هنا الاختصاص فاندفع السؤال واما من يستقصي الجواهر ٢٦٩
على سائر المذاهب لعلمائنا بانه يأتي مستقصا في موضعه ان شاء الله فقال اسمعوا
الدلالة واتفق على نمط الاصول وما تمسك به بعض الائمة ان قالوا ان الحادثات
يسمى بدل الاكوان كما ان بدل المماسات يسمى بدل الالوان وهذا القول
جار على مذهب نفي المماسة والكرامية فالقول بالمماسة على خلاف مذهب
مشايخ الالوان فمن اصلهم ان المماسة تزيد على اللون الذي يوجب تحيز الجوهر
حيز فنقول لهم اذا اقتضى تبدل المماسات تعاقب المعاني على الجوهر المستقر
في حيزه فكذلك اذا تبدلت الحادثات لزم من تبدلها تعاقب الحوادث على الجوهر المستقر
في حيزه وهذا ظاهر ماشع على مذاهب الخصوم ومن اصل الاستاذ ابي اسحق
ان تبدل الحادثات تبدل المماسات والكرامية وان قالوا ان ذات الرب سبحانه وتعالى
عن قولهم يقبل الحوادث فلا يقولون انه يقبل الاكوان الحاكمة بهذا الذي ذكرناه
عمدة الادلة وقد ذكر بعض الناس طرقا في اثبات نفي الحكمة لا يرتضيها ولا يصغى
للاطناب بذكرها واستيفادها والخروج عن اللاينة التعلق وهو غير مرضي
عند المحصلين ان القائل قال ان نقول الكلام لعيننا كما في الموجودات والقديم كان
القديم تعالى في ازله ولا [illegible] على ما كان عليه في ازله وهذا
مدخول عنا وللخصم ان يقول لو كان الله تعالى جوهرا فذاك كان من حولكم انه
متحيز على العدد لو وجد غيره لكان فوقه او تحته ثم قالوا هذا المثال في القدم
تعالى وهذه الاولى التمسك بما قدمناه من الادلة القاطعة مسئلة الحالق
ومما استدلوا به ان قالوا قد ثبت ان القديم تعالى قائم بنفسه والجوهر قائم بنفسه

ومن حكم القائمين بانفسهما ان يكونا مجتمعين او مفترقين قبل البين او متباعدين
واستشهدوا في ذلك بالجوهرين وعقدوا استشهادهم بان قالوا معولنا في الرد على ٢٧٠
الدهرية القائلين بالعقل على الحالة اثبات جواهر لا تجتمع ولا تفترق وهذا
ملزم لهم فانهم وربما عبروا عن ذلك بانه وجه ومحصول جميع العبارات آيل الى هذا
المثال وسئل المحصلون منهم [illegible] اولا اخبر [illegible] الدعوى وانها وهم
[illegible] النفس بالمنافين لهم [illegible] ان [illegible] كل قائمين بانفسهما ان يكونا
مجتمعين او مفترقين [illegible] عند المطالبة الى مجهول وان قالوا استشهدنا
ذلك بالجوهر [illegible] في الجمع والتحيز فان راموا الجمع ويثبتوا بالقائم بالنفس
وزعموا ان الذي منع ثبوت الجوهرين لا مجتمعين ولا مفترقين قيامهما بانفسهما وهذا
محض الدعوى [illegible] ان المعنى لما عينوه ما ذكروه من القائم
بالنفس فلا يجدون الى ابداء ذلك سبيلا [illegible] ان لو قالوا [illegible]
[illegible] الجواهر واحوالها فلم نجد صفة نعول عليها سوى ما ذكرناه وهذا [illegible]
جهل [illegible] عدم وجدانكم [illegible] علم [illegible] عدم
[illegible] على انتفا ما لم يدركوه [illegible] وان [illegible] مسامحين
فلا يمكنهم [illegible] على من يزعم ان المعنى لما عينوه ما ذكروه [illegible]
الجوهرين [illegible] بانفسهما فالقديم تعالى قائم بنفسه على معنى تنزهه عن الاحتياج
الى محل يقوم به وهو مع اتصافه بالقيام بالنفس متقدس عن التحيز واما [illegible]
[illegible] والعدمين [illegible] اما قالوه من كل وجه [illegible] اخرى
[illegible] ان قالوا القائم بالنفس هو المتحيز ولا معنى له سواه [illegible]
تقوم العرض بنفسه من حيث التحيز والموجود [illegible] الى ما يتحيز

والى حال يتحيز فحال التحيز فهو المعنى الذي يوجد [illegible] وجوده متحيز
وهو معنى قيامه به وما يتحيز هو القائم بنفسه فلو كان القديم عز [illegible] كان ٢٧١
في حكم المعاني التي لا تقوم بانفسها وهذا الذي ذكروه محض الدعوى فاما قولهم
القائم بالنفس هو المتحيز [illegible] مطالبون بايضاحه بالدليل ولا [illegible]
الى ذكر ذلك سبيلا فلو قالوا ان الموجب للقيام بالنفس [illegible] الاوصاف
الى ان تعلل والصفات ينقسم منها ما يعلل ومنها ما يمتنع تعليلها والرجوع
في اثبات [illegible] والتعليل الى قضية الادلة [illegible] في ذلك [illegible] ان
[illegible] والقائم بالنفس هو الاستغناء عن المحل وليس من شرط [illegible] هذا الوصف
التحيز ولذلك ليس الموجب [illegible] افتقار المعنى الى ما يقوم به عدم تحيزه فقد
وضح مصير خصومنا الى الدعوى في جميع اطراف الدليل فان قالوا لو كان
القديم عز [illegible] لوجب ان يوجد بحيث وجوده متحيز وهذه دعوى ايضا
وذلك لان القديم لا احكام له [illegible] من الجهات [illegible] وما [illegible]
تعالى في وجوده حيث فان هذه اللفظة [illegible] والمكان ولا [illegible] الى وجود
[illegible] فقد رجع محصول الكلام الى ان القديم تعالى عن الاحكام [illegible]
وكل جوهر [illegible] وكذلك [illegible] ان [illegible]
[illegible] والذي [illegible] في ذلك [illegible]
[illegible] لا في محل [illegible]
[illegible] لا في محل [illegible] وهذا
[illegible] ان قالوا [illegible] الى [illegible] علم ان
الموجود الذي [illegible] المعرفة [illegible] غير معقول

وكل من رام معرفة شيء بتوقع عقله الى تعقل حقيقته وهذا امر الهزل
وسبيل المطالبة فيه ان يقول لهم ان ما ذكرتموه ضرورة ام نظر فان
٢٧٢ ادعوا العلم الضروري سقطت مكالمتهم وانعكست عليهم دعواهم وان
زعموا انهم ادركوه نظرا طولبوا بدليله ولو سلكنا محض التحقيق لاوضحنا
هذا ولكنا ننبه عليه بالعلم بان المخالفين يستنكرون بعد الالزام الجملة من العوام
فنقول لهم انتم زعمتم ان القديم مقابل للعرش محاذ له ثم الزمتم ان يكون
مثل العرش او اكبر منه او اصغر والذي ذكرتموه القول فان كل عاقل
يعلم ان من ضرورة المتحيز المقابل للشيء ان يكون غير خارج عن الاقسام
الثلاثة فان لم يتقدر مقابل المقدر وهو ليس بمقدر فليس لا يتقدر موجود لا
جهة له اصلا اولى واحرى ثم نقول سبيل التوصل الى درك المعلومات الادلة
دون الاوهام والذي يحقق ذلك ان الواحد منا لو اراد ان يتصور الادمي من جهتها لـ
يرها وتحققها في نفسه لما تمثل الا قدرا مستويا او مثلا مستحقرا او ه
لو لم يخلق الله احدا من البشر لكانوا لو راموا تعقلهم ان يتصوروا واني يتوسم البصر
على ما علموه اذ خلقهم طرا وجدوا ذلك مستحيلا وكذلك لو اراد العاقل تقدير
جوهر فرد لا ينقسم ولا يتجزأ وقد احاط به جوهران احدهما
هو الذي لاقاه الثاني وان الجوهر المتوسط لا تعدوه المقابلة فلو اراد
ان يتصور هذا الذي علمناه دليلا اوهاما مثالها وجدناه مستحيلا في مستقر
العادة وكذلك لو قدر انحياز في نفسه واحاط علما بجنسها ثم اراد ان
يتصور حالته في نفسه قبل الحياة سبيلا مستقرا وهذا يجده كل عاقل
من نفسه فاذا زلت الاوهام عن كثير من المخلوقات فليقف السبيل الى

ان يدرك بها الرب الذي ليس كمثله شيء ولا يشبهه شيء وسبيل التحصيل
في ذلك ان من وصف الاله تقدسه عن التصور في الاوهام اذ لا يتصور الا
صورة ولا يتقدر في الاوهام الا مقدر والذي يحقق ذلك انا لو قدرنا عرضا ٢٧٧
قائما في غير محل ثم اردنا ان نتصوره لم نجد الى تصوره سبيلا ومما يوضح الحق
في ذلك ان من مذهب خصومنا ان القديم والجوهر متحيزان لا يجوز تقدير انقسامهما
وتماسهما فليس لهم بعد ذلك من بعد ما ذكروه فالوجه صدهم عن سبيل التحقيق
وسلوكهم مسلك الضلال في بعده الحق اذ من صفة الاله تقدسه عن التصور
واما العرفية(?) فمن عرفه لعقله ومن صفته استحالة تصوره فلينف التشبيه على منهاج
الحق فمن يطلب عدم من استصور بالتصور وعن هذا المعنى عبر الصديق
ابو بكر رضي الله عنه حيث قال العجز عن درك الادراك ادراك وللقوم
تمسك بعدد من الظواهر ونحن نتعرض في ذكرها بابا بعد فراغنا من ايضاح(?)
الرد على القائلين بان القديم تعالى عن قولهم يقبل الحوادث **فصل**
اعلموا ان ما ذكرناه من الادلة في نفي الجسمية لا يستقيم على اصول المعتزلة وقد
اكثر ائمتنا في ذكر مناقضاتهم ومعظم ما ذكروه مكرر وجميع اوائلهم
شيئان احدهما ان الادلة التي تمسكنا بها منها ما يستند الى نفي التقدر والتالف
وقد اوضحنا عند ردنا على المجسمة اضطراب اصول المعتزلة وتعذر سبيل الادلة
عليهم ومما يستند ذلك انا نقول ان الاجسام بالجملة تقتضي كونها وذلك الكون
حادث وهذا لا يستقيم على اصول المعتزلة من وجهين احدهما انا صددناهم عن اثبات
اصل الاكوان وسددنا عليهم طرق الادلة فيما في حدث الاكوان والوجه الاخر
انهم لا يثبتون على من زعم انه يختص بتخصيصه لكون حادث يخلقه في غير محل كما
يختص بكونه مريدا لارادة حادثة يخلقها في غير محل وهذا ما لا محيد عنه

ضمناً وقد رام المعتزلة صدنا عن نفي الجهة من حيث اثبتنا الرؤية وقالوا
لا تعقل الرؤية الا المتحيز او قائم بالمتحيز وهذا الذي ذكروه دعوى محضة
فيقال لهم لم قلتم ذلك وما لا يتحيز وهلا صححتموها كما صححتم العلم بما لا يتحيز
فان قالوا انما ذلك لان الرؤية لا تثبت الا باتصال شعاع بالمرئي من الرائي ولا ٢٧٤
وجه للخوض في الشعاع فانه من اعظم ابواب الادراكات والذي يجزي المحصل
به هاهنا ان نطالبهم بالدليل على اشتراط اتصال الشعاع فلا يجدون عند
توجيه الطلبة الا الى العادات وربما تطرد وربما لا تطرد ولا مقتضى للتمسك بالعادات
على اصول اهل الحق فان التمسك بها يجر الى الدهر والالحاد مسألة
اتفق اهل الحق على استحالة قيام الحوادث بذات القديم سبحانه وتعالى ولم يصر
احد من اهل الملل والنحل بعد المجوس الى تجويز قيام الحوادث بالقديم الا الكرامية
فانهم صاروا الى تجويز قيام بعض الحوادث بالقديم تعالى عن قولهم ونحن ننقل الان
مذهبهم قبل الخوض في الرد عليهم فمن قضية اصلهم انه يحدث بالقدرة قول
حادث قائم بالذات وجواهر العالم واعراضها محدثة عندهم بالاحداث
والاحداث عندهم قول الله كن فجملة العالم احدثه الله بقوله والقول حادث
حادثاً قائم بذاته بالقدرة ثم من اصلهم ان الرب سبحانه وتعالى يقوم بذاته من
الاقوال الحادثة بعدد المحدثات ولا يحدث الله جوهراً ولا عرضاً الا بحدوث في
ذاته كن وذلك القول احداث لذلك المحدث ومن اصلهم انه يقوم به ارادة قوله له
حادثة ولم يرد ذكر منهم على هذين القبيلين وزاد بعضهم ضربين من الحوادث
اخرين احدهما سموه تسمعاً والاخر سموه تبصراً ولم يجنحوا الى تفسيرهما الى
ذلك وجملة الاحاطة به من اصلهم ان تعلم انهم يقولون الباري سبحانه وتعالى
وان قامت به الحوادث فليس يتصف بما قام من ان القول الحادث يقوم به

وهو ليس بقائل بذلك القول وكذلك قولهم في الارادة بل هو قائل عندهم
بالقائلية ومن اصلهم ان جملة اسماء الله تعالى ازلية ويستحيل ان يثبت اسماً
٢٧٥ فيما لا يزال لم يكن ثابتاً فيما قبل ومن بعد اسموه خالقاً رازقاً في ازله مع انتفاء
الخلق والرزق وزعموا انه خالق بالخالقية ورازق بالرازقية ثم لم يطردوا ذلك
ثم لم يطرد لهم هذه في سائر الصفات فقالوا انه تعالى عالم بعلم قديم قادر بقدرة
قديمة متعالية بمشيئة قديمة حي بحياة قديمة وبما اختصوا به وتفردوا
بالابتداع فيه قطعهم بين قول الله تعالى وكلامه فقوله حادث عندهم
كما قدمناه وكلامه قديم ثم الكلام عندهم هو القدرة على التكلم
والقرآن قول الله تعالى وليس بكلامه عندهم ومما ابتدعوا ان قالوا ذات وصف
حدث قائم بذات الرب سبحانه وتعالى عن قولهم فيجب بقاؤه ويستحيل عدمه
فهذه عقود مذاهبهم في الحوادث والمحدثات والدليل على فساد ما صاروا
اليه انه تعالى لو قبل الحوادث لاستحال خلوه منها ولو لم يخل منها لم يسبقها
وهذا الاصل قد قدمنا ايضاحه في صدر الكتاب عند ردنا على المعتزلة في
قولهم بجواز تعري الجواهر عن الالوان مع صحة قبولها لها وكل ما طردناها
ثم نعيدها هاهنا ومن ابدع ما يتمسك به ان نقول قد عظمتم معاشر
الكرامية ان القول لا يقوم الا بالحي ثم تسلكوا مسلك المعتزلة حيث قالوا
بجواز قيام ضروب الكلام بالجمادات جماداً وحيث قلتم من اصلهم فلزمهم ما
لا يجيز لهم عنه كان من اصلهم استحالة تعري الحي عن السمع وضده والبصر
وضده والقدرة وضدها ثم القول عندهم من صفات الاحياء فلزمهم ان لا يجوزوا
التعري عنه وعن ضده كما لم يجوزوا ذلك فيما اشرنا اليه ويقوى ذلك عليهم
في الارادة حذو فحواهم تجويز التعري عن القول وضده الى تجويز تعري الحي

عن السمع وضده والبصر وضده والقدرة وضدها ثم القول عندهم من صفات
الحي فلزمهم أن لا يجوزوا التعري عنه وعن ضده كما لم يجوزوا ذلك فيما أشرنا
إليه ونعني بذلك التنبيه على بطلان تنزيل الأدلة على قدم السمع والبصر والعلم وهذا ٢٧٦
مما لا محيص لهم منه ومما يتمسك به أن نقول قد أعطيتم قيام الألوان
الحادثة بذات القديم وكذلك قولهم في الطعوم والروائح والحرارة والبرودة وهذا
مما لا يجدون منه فصلا فإن الألوان أعراض كالأقوال ومن أصلهم أنه يجوز تعري
الجواهر عن الألوان والطعوم والروائح كما يجوز تعريها عن الأقوال فقال لهم
هلا جوزتم حدوث الألوان قائمة بالقديم حتى لا يلزم من صحته قبولها استحالة
التعري عنها كما لا يلزم ذلك في القول والإرادة وهذا مما لا مخلص منه وعلى
هذا الوجه يلزمهم تجويز حدوث أعراض قائمة بذاته وأسعد لكذم ذلك على أصلهم
مع قولهم بأن القديم تعالى عن قولهم مختص بما كان وما هو كائن وبالكون وبأن أمور
به التكلم والقطان (?) قالوا البشر في الألوان ما يقتضي الفعل اختصاصه
بالسواد وليس هذا ... اللون فإن اللون المختص بجهة العلو أسود من الألوان
المختصة بسائر الجهات هذا الذي ذكروه لا محصول له وهم فيه مطالبون
مطالبون بإبداء الدليل على اختصاص بعض الألوان بالسواد ثم لا يسلمون عن
مطالبتهم بادعاء مثل ذلك في بعض الألوان ومما يعظم موقعه عليهم أن نقول
هلا جوزتم أن يحدث في ذاته كونا يقتضي تخصيصه بالجهة التي اقتضى اللون
القديم تخصيصه بها ومن أصلهم جواز قيام مثلين بالمحل الواحد على ما جرى الله
المعقول وقد أبوا قيام كون حادث به ومما يدل على ذلك أن نقول طالما نعم من
حدوث علم قائم به مع العلم القديم كما قام به إرادات الحادثة مع
المشيئة القديمة وهذه النكت التي ذكرناها مما لا مخلص لهم عن

سمعناها ومما يقوى التمسك به أن نقول قد قلتم إن القديم ليس بقائل بالقول
الحادث وهذا ما تقدم عليهم أحكام المعاني في طرائق العلل ويقولوا إنما
٢٧٧ وهذا ما طرقوا إلى نفي الصفات القديمة بطريق العلل وأصلهم بصدهم عن طرد
ذلك وذلك أنهم جوزوا ثبوت حكم القول بلا قول وثبوت القول من غير أن يجدد
حكما لما قام به القول فهذا انقدح في طرد العلة وعكسها فإن من أثبت الحكم
بلا علة فقد قدح في عكسها ومن أثبت العلة بلا حكم فقد قدح في طردها
وقد التزم الكرامية الأمرين ومما يوضح فساد قولهم في ذلك أن نقول لم كان
لا يكتفى بالعالمية في كون القديم قائلا لوجب الاكتفاء بالعالمية والقادرية
عن العلم والقدرة وهذا مما لا جواب فيه ونقول لقد أعطيتم أن الصفات
الواحدة منا ملونة قائلا تعدد قيام القول به فلو جاز أن يتصف القديم بقوله جاز
أن يتصف بلونها ... وسبيل الخصوم في ذلك أن يقول إنما يثبت الحكم للمحل
من المعنى لقيام المعنى به فلو قال القائل لم أخص محل العلم بكونه عالما به لكان
الجواب عن ذلك أنه اختص بكونه عالما من حيث اختص العلم بالقيام به فلو جاز
تقدير معنى قائم بمحل والمحل غير متصف به لزم طرد ذلك في جملة الصفات
ومحالها وإنما أخص بالطريقة الاتحاد في الإثبات إلى النكت والإمداد عن تبسيطها
لو صححنا وعلمنا أن أسعد الأئمة يستزيدها ومما يتمسك به طريقة دفع الأسباب
أو استيفاء وهي تقوى جدا إذا اقتصر فيه على ما أوردناه وذلك أنه قال من أصول
الكرامية أن القديم متحيز مماس للعرش وهو عندهم أكبر من كل
كبير بذاته وليس من أصلهم أنه تعالى جوهر واحد من جواهر العرش
فإذا وضح ذلك من أصلهم قال لهم الأستاذ مرتبا على ذلك قد أعطيتم بأنه
لا يستحيل قيام عرض واحد بجوهرين فصاعدا وهذا يستقيم نفي حكم

المتعدد للعرش وان لم يكن يتعدد في نفسه فاذا استحال قيام الحادث
الواحد بجوهرين من جواهر العرش فلأن لا يقوم الحادث الواحد بما يقابل
جميع العرش ولا نهاية له في نفسه أولى وهذا اظهر الزامه ولسنا نطيل في التمسك ٢٧٨
به في ابطال ما راموه على قصد مذهبنا فانا لسنا نعني باسقاط النهاية عن الرب
ذهابه في الجهات بل نعني به اسقاط حيزه ووجوب تقدسه عن كونه حجما والاقدار
والحدود والنهايات انما هي للاجسام والاجرام الشاغلة للاحياز وعلى قضية
ذلك لا نقول كما قد سلف بل هو كظاهر الذاهب ومما نعتصم به ان نعترض عليهم في
اصلين وامرين مستمرين من محليهم استعصاؤهما عليهم على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
احدهما ان نقول قد زعمتم ان جواهر العالم واعراضه لا تحدث بالقدرة وليست
مقدورة لله ولكن كان استغناء موجود مصحح للوجود عن القدرة جاز ذلك في
كل شيء وجوده اذ وجه الافتقار المحدث الى القدرة حدوثه وخروجه
عن عدم وهو متحقق فيما سموه حادثا ومحدثا ثم نقول هلا جوزتم ان توجد
القدرة القديمة ايجاد الجواهر والاعراض من غير تقدير واسطة فان
زعمتم ان القدرة لا تحدث ما ليس حادثا في محلها فهلا قلتم ان القول الحادث
لا يحدث ما ليس حادثا في محله ولو جاز ما سر القول كما زعمتم به فما المانع من ذلك
في القدرة اذ نقول فهلا وقع الاكتفاء عن القول بالقادرية لولا الخبط
والتخليط واسناد العقائد الى التعلل بالاماني ويتسوغ في القدر عليه
ردنا على ابي الهذيل العلاف في قوله بحدوث الحوادث بقوله تعالى كن وهو
في غير محل عنده ويتوجه استطالة امر القول في الاجماع في ثبات القدر
ان شاء الله بحسب ظنهم فيما ذكروه من الارادة والمشيئة فيما تقدم
وقد سلف فلا معنى للاعادة في موضع استقصائه في باب الارادة ومما يسد

190

به ان نقول قد علمتم باستحالة عدم الاقوال القائمة بذات الرب واحلتم خلو
العدم عنها بعد قيامها به وهذا يطرد الى هدم اصول منها الحكم بجواز وجود
الحادثات وتخصيص جواز الوجود للقديم وهذا الذي ذكروه من استحالة ٢٧٩
عدم الحوادث يخرم هذا الاصل ثم نقول الاقوال عندكم اصوات وهي مختلفة
ومختلف الاصوات متضاد كمختلف الالوان فاما كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض
بالمحل الواحد فكذلك نعلم استحالة قيام صوت جهوري وصوت اخر خفيض
بالمحل الواحد فلو قامت الاقوال وهي اصوات متضادة بذات القديم للزم من ذلك
احد امرين اما تجويز اجتماع المتضادات واما المصير الى انقسام القديم وانقسام
كل جزء بقول وهذا التجسيم وقد سبقنا ابطاله عند ردنا على المجسمة ولو قالوا
ما كان الاصوات المتضادة يعقد معاقبة اضدادها لها لكان ذلك تعسفا منهم
لا طائل به لقول لو جاز الحكم بلزوم بقاء الحوادث القائمة بذات الرب تعالى
لوجب ذلك في الحوادث القائمة بالجواهر حتى يقال انما استحال ما تعاقب الجواهر
فاذا اضطررناهم بما ذكرناه الى تجويز انتفاء الحوادث القائمة عندهم بذات
القديم تعالى عن قولهم عند معاقبة اضدادها فيبنى على ذلك ما قررناه في صدر
الباب ردا على المعتزلة ونقول اذا كان الحادث لا يستغني عن القدرة فيلزم من
ذلك استحالة التعري عن الحوادث بعد قيامها فاما من طرد ذلك عموما وقد قررنا
في ذلك طرفا فاما طعنه عند ردنا على المعتزلة في قولهم بتعري الجواهر عن الالوان
استحالة منع التعري عنها بعد قيام الالوان بالجواهر ومما تمسك به الائمة في المسألة
ان قالوا لو قبل القديم تعالى عن قولهم حادثا لقبل كل الحوادث اذ الاجتماع
بعضها لو هذه الطريقة وقد ذكرناها في مسألة الجهات وتعقبنا
عليها بالمرضي وسنعيدها في الذكر بعد ذلك ان شاء الله واعلموا ان الكرامية

لم يسلكوا سبيل المعتزلة في الحكم بحدث القرآن وسنذكر جميعهم لو بان
اسماء قدم كلام الله تعالى عن قول الذاكرين وسقطا عنهما اسماء الله عز وجل
ثم بخصمهما ان بداهة الدهر وفاهة الطهر ولقول الحم دل سهد للمعتزلة ٢٨٠
في استعداد القول القديم سقلس عليهم في القائلية فان مما الزم المعتزلة
واستعدوه ان يسمع قول قديم هو قول الموسى اخلع نعليك وهذا الاسم
الكرامية مع قولهم انه تعالى كان قائلا في ازله وهو قائل الموسى بعد قول احادث
فلم يقعهم سعات المعتزلة ولقولهم يا ابهم فيما انفردوا به وهما تفرعهم به ان
يقول هل يقول الرب تعالى لشيء كن فان قالوا اجل قيل لهم يقول بالقول ام
بالقائلية فان قالوا يقول بالقول قيل لهم فلم لا يقول كما ليس بقائل به وان قالوا
يقول بالقائلية فلن فاي حاجة الى القول وقد استغنى بالقائلية وهذا انما
لا محيص عنه الى النادر **فصل** وقد ذكرنا في حكاية الكلام من مذاهب الكرامية
انهم وصفوا الرب تعالى بكونه خالقا في ازله وسنوا ذلك على اصلهم في ان الرب
سبحانه لا يسمى له اسم حادث فما لاجل الطريق ناسية في الازل وقد صار بعض
المنتمين الى اصحابنا الى ان القديم كان موصوفا في ازله بكونه خالقا وعنوا به
بذلك كونه قادرا على الخلق والاختراع والاخلاق لو قالوا الى العبارات دون
المعاني وسلك الكرامية مسلكا اخر فزعموا ان القديم خالق في ازله
بالخالقية ولم يفسروا ذلك بالاقتدار على الخلق وهذا الذي قالوه باطل
من وجه احدها ان الخالق مبني على صيغة الاطلاق على الافعال مستند
اليها جاريا عليها فاذا استحال الاطلاق فما عليه يجري الاسم استحال اطلاق
الاسم وبيان ذلك ان الامة اجمعت على منع اطلاق القول بان القديم خالق
في ازله وكان يخلق فاذا امتنع قولهم خلق ويخلق وانه خالق على الماضي

والمضارع وجب ان يمتنع اطلاق اسم الفاعل ومن قياس القول من ارباب الالباب
ان القول بالقائلية خالق وما خلق قط ثم يقول لهم لو وجب من الاصل الذي ذكرتموه
وهو الحكم بقدم اسماء الله كونه خالقا على الحقيقة وجب تسميته بالفاعل المتفضل
في ازله كان في ازله خالقا للجواهر على التخصيص وقد امتنع من ذلك
٢٨١ الكرامية ولو تعسف منهم متعسف وارتكبه فرعناه بما لا محيص له منه
وقلنا لو وجب طرد الاسماء مطلقها ومضافها لوجب ان تقول كان الرب دانيا
العالم قبل وجوده وهذا انقض مذهب السالمية ومن ابعد الناس عنه الكرامية
فانهم منعوا كون القديم معلوما فكيف يسوغونه مرسا وكذلك يلزمهم ان يسوغوا
يلزمهم ان يسوغوا ان الله تعالى كان عالما في ازله بوقوع وجود العالم وحقيقته
على ما لا سبيل الى التزامه فقد وضح بما قلناه انخرام حدهم واستقامة مقصدهم
ومن اهم ما نسائلهم عن الخالقية فان فسروها بالقدرة على الخلق كان
امرهم اقرب وان فسروها بنوع اخر لم يجدوا الى الافصاح سبيلا والامر لهم
يفسرون الخالقية بصفة موجودة زائدة على الذات ولو قالوا ذلك لزمهم اثبات
جمل من الصفات التي تصدر عنها اجناس الافعال حتى يقولوا بالرازقية ويثبتونها
بالمحسنية فهلا القول في المحيي والمميت والمعز والمذل وليس من اصلهم اثبات
الاحوال فيجعلوا الخالقية حالا فقد وضح بما قررناه فساد قولهم ولم يلذ باحد منهم تمسكا
بالكرامية فلم يسلك طريق البسط في الكلام عليهم مع ان المعتاد ربما يصلح
للاعتداد الا ومسائل اليها **فان قال قائل** الموجود الذي يتاتى منه الشيء قد يوصف
به وان لم يكن في حالة فعله ولذلك يسمى القادر على الكتابة كاتبا وان لم
يكن في حالة الكتابة وكذلك القول في جملة المحترفين وهذا الذي ذكرتموه
سبب تجوز وتوسع ولسمه الناس العالم بالالة كاتبا فتسميتهم المتمني عليه

عالم اذا كان ممن لعلمه في مستمر العادة عند اخبار الفشية عنه مع العلم
بان حالته ما في العلم وهذا قد تسمى البسه الحديد الغراد المرهف قاطعا
ولسل المراد بذلك صدور القطع منه ولكن من حيث كان الذي في القطع على
مستمر العادة فسمى قاطعا تجوزا فاما القول على المتوسعات في كتبه
الحقائق بقول الخصم هل اطردتم ذلكم وقلتم الذات كاشفة ولذلك
القول في الحرف والمحضر فقد بينا وقد امتنعوا عن طرد ذلك بما ذكرناه **فصل**
اعلموا وفقكم الله انه لا يستقيم على اصول المعتزلة اتخاذ الدلالة على ان القديم
قادر لان الفعل الحوادث دال على القدرة في اسلمه على ان الفعل الحوادث ان تخلوا
منها وهذا لا يستقيم على اصولهم مع قولهم بخلو الجواهر عن كثير من اجناس
الاعراض مع ... على ما سنوضحه في مذهبهم فالقطع بهم في
طرد هذه الدلالة وهذا لا يصح منهم بوضح الالزامية في نقضهم العلل والمعتزلة قد
نقضوا العلل حيث سووا في حكم المعللة شاهدا واسوها غائبا عن موللة
وهذا المسلك لهم ما كان يجوز القديم فاما القول العام به اذ بطل على
مذهبهم من اوجه من اجناس اسووا بذلك حكما فالمعهم فطعا المانع من نفي
الحكم عن الذات مع قيام المعنى بها فلنس اثبات الحكم للذات دون قيام المعنى بها
ما هو من نفي الحكم مع قيام المعنى وتحصيل القول في ذلك انه انما يستمر استقلال
اثبات الحكم عن قيام المعنى من خصص ثبوت الحكم بقيام المعنى وسعه
عن اسمي غير المعنى وما نال المعتزلة عن هذه النكتة في قولهم ان العلم القائم
بجزء الجملة لا يوجب ليكونه عالما بل العالم الجملة ولسوي في استحقاق
الوصف الجزء الذي قام به المعنى والذي لم يقم به وان اختص محل العلم بكلمته
وان استقيم لهم المعتزلة ان ذكروا على الالزامية فدعهم القدرة على

الذات ولعدهم امر القول ومن طلعتهم ان القدرة الحاكمة لا تتعدى الجائز
بما محلها والاعتماد الحادث في محل القدرة تتعدى اثره محله ولا يستقيم
منهم استعداد ثبوت مجريات عن مقدوره من مصيرهم الى ان الافعال المتولدة
حادثة ما لا تسناد عن مقدوره وقد استبدت عليهم المسالك وصدهم تناقض
مذهبهم عن كل منهاج في الحجاج **فصل** فان قال قائل وقد اقمتم الدليل على
استحالة قيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى فما الدليل على امتناع اتصافه
في الازل بكونه مدركا لطعم او طعم او ريح الى غير ذلك من اجناس المعاني فلما اسند
اللائق في ذلك انا لو قدرنا لو قدرنا ما كان بعض الالوان اولى من بعض فان
جمعها ملساويه في حكم التخصيص بالقدر المقدر جلسامنها الاول لعدم عن
ما قدر وكل ما لسوى في حكم العقل بقديره ولعدم ضده استحال اتصافه
بالعدم فان القديم هو الواجب وجوده الممتنع تقدير انتفائه وهذا هو المعنى
بقولنا انه ان القديم واجب وجوده والحادث جائز وجوده وهذا ما نحن الاعتنا
به والغرض في ذلك معناه **فان قال قائل** فما المانع من وقوع شيء قديما مع
مع انه يجوز في العقل تقديره عنه قلنا هذا لا يستقيم الا ان القديم هو
الذي لا يجوز تقدير انتفائه اصلا ونحن نميز الحادث والجائز لعقل المحض
ولا يجوز تقديره محضا في الوقوع مع تقدير تجويز انتفائه الا ان يخصه مخصص **فان**
قال قائل لم لم تحدد الافعال الممكنة على وجوب وجود القديم دليلا فهذا
هذه عله عظيمة وقد اطلق كثير من المحققين اقوالهم بان الفعل لو لم يكن
لم يدل على القديم دليلا وقد قال القاضي جواز حدوث العالم هل هو دليل
على الصانع او جواز الحدوث معلوم واستحالة الحدوث دون المخصص معلوم
فلو قد رمقدر انتفاء القديم لا فضى ذلك الى انتفاء جواز الحدوث وذلك محال

قال يعتبر الحازم بحال لا يتعذر المحال جائزا اذ ادعى القاضي ذلك بان قال
لو بلغ البالغ مبلغ النظر ورام التوصل الى معرفة الصانع بعويص خاطر ولم
يفكر في الكائنات لاداه النظر الى العلم فوجب لنا بما ذكرناه ان نجد فيما ٢٨٤
استحال في العقل تقدير نفيه واو قدر لافضى الى قلب الحقائق وليس في تقدير
نفي اللون معنى ما يفضي الى استحالة ولم نحققه وهذه الدلالة هي العمدة وهي
نظيرة في جملة اجناس الاعراض اذا طولبنا بما قدمناه وقد سلك القاضي
طريقة اسندها الى السمع وذلك انه قال اجمعت الامة ان القديم لا يتصف بصفة
ليست من صفات المدح والتعالي والجلال ثم اجمعوا على استحالة اتصافه
بالمعاني لا تقدر المقدر كونها الا وليس هو من صفات المدح ولا النقص تعنيه الى
اثبات نقيضه وهذا احسن ولكنه تمسك بالسمع وقد سلك الناس طرقا لا مرتضى بها
فاستند بعضهم على نفي اللون للقديم بانه لا يدل عليه عقل ولا يبنى عليه سمع وهذا
فيه نظر فانه استدلال بعدم الدليل وقد نفينا هذه الطريقة في باب التوحيد
واستدل بعض المتكلمين ان قال لو قبلنا شيئا مما قدمنا لماثلنا الحادث وقد
قدمنا استحالة ثبوت صفتين لا يختلفان الا بالعدم والحدوث وهذه الطريقة
مثل تقديرها في الالوان القديمة التي ليست مثلا للالوان الحادثة في الاجسام وكلها
لا تجري في كونه متقدرة السابق في الفاسد من الالوان الحادثة وبما قدمنا ساه
مقنع واستدل الاستاذ ابو اسحق بان قال اللون هيئة كالهيئات لم لا يجب له
وهذا فيه نظر عندنا ولا مطمع للمعتزلة في اثبات ذلك ولكان العوائل تشكرون
على من زعم انه قادر لنفسه من غير اثبات كونه عالما انه عالم لنفسه ولعول
كذا هاسم قد زعمنا ان القديم على حال يوجب له كونه عالما قادرا فما يمنعهم
ينكر على من زعم على حال يوجب له كونه ملونا فان رام من ذلك فصلا

وقال انما ليست الاحكام لله تعالى دون العلل اذ اثبت المعاني التي توجب
احكامها شاهدا فيقتضيه احوالا والالوان لا تقتضي احوالا وهذا الذي ذكره
تحكم ولا فصل بين الالوان والاكوان وقد قال ان الاكوان توجب لمحالها احوالا
٢٨٥ وانه يشترط فيها الحياة والبنية المخصوصة **فصل** في نفي استحالة كون القديم
جسما ثم ما وجب نفيه احكام الجواهر عنه **قطعوا قال فاما** من يذكر على من زعم
انه عرض قلنا ان رام السائل ان ينفي للقديم احكام الاعراض وخصائصها فاستحالة
ذلك واضحة فان من خصائص الاعراض عند اهل الحق استحالة بقائها والدليل
الدال على قدم الله تعالى يحيل ذلك ومن خصائص الاعراض امتناع قبول المعاني
وسنوضح في الصفات وجوب كون القديم حيا عالما قادرا مريدا ونفرد استحالة ثبوت
هذه الاحكام من غير حياة وعلم وقدرة وارادة والعرض لا يقبل المعاني وقد
قدمنا في صدر الكلام ومن صفات الاعراض الاحتياج الى المحل وسنوضح
في باب نفي الجهة استحالة ذلك على انه وان قام بمحله فلا بد ان يكون
حيا عالما قادرا ان يكون ملونا والمحل الموصوف به القائل له اولى بالا يهتديه
وسنستقصي القول في ذلك في الصفات ولا يستقيم شيء مما ذكرناه على اصول
المعتزلة اذ من اصلهم نفي الاعراض ولا ينتظم لهم التمسك بما عليه المعول من انه
لو كان عرضا لاستحال ان يكون عالما بعلم ومن اصلهم ان كون الاله عالما من صفات
نفسه ولا امتناع في ان ينسب للعرض صفات النفس ولا يمكنهم ان يتمسكوا في ذلك
بالاحتياج الى المحل فانهم اثبتوا اجناسا من الاعراض موجودة في غير محل وسدوا
على انفسهم طرق التوصل الى ذلك — باب
في ذكر ما يتحكم من ظواهر الكتاب والسنة اعلموا وفقكم الله
انا كنا على ان نجري كما ذكره الاستاذ ابو بكر في تصنيفه المدعو بالمشهور

المشتمل على تأويل مشكل آي الأخبار والآثار أمضى الحال أن نذكر أصول
التأويلات ومآخذها ونرشد إلى جمع مدارك جامع أنسار الاحتمالات
والله الموفق للصواب ونسأله الرشاد للظواهر من كتاب الله تعالى ونذكر
وجوه التأويل في كلام نذكر لمعرفة الفرع منها أحكام السنن الواقعة ٢٨٦
من المسانيد الصحيحة عند الأئمة والثقات ثم نسير إلى جمل من المسائل التي
تمسك بها الحشوية ونوضح أنها الوهمية لصوص مسالك التأويل فيها فمما تمسكوا
به من كتاب الله قوله سبحانه الله نور السموات والأرض وسبيل الكلام على
الآية أن نقول للمستدل بظاهر الآية يخالف معتقدك أهل العلم فإن
أجرام المشمس إلى الظلمة لم نصر إلى أن نور السموات والأرض وضياءهما
وأشرقتهما هو الإله المعبود وقد ذهب بعض الغلاة من المشبهة إلى القول بقدم
الأنوار وما صار أحد إلى ما نشاهده من الأنوار هو الإله فاستوت الأقدام في
تعيين التأويل إذ ما ثم نقول قد ذكر أهل التفسير وجوها في تأويل
الآية أحدها أنه قال معنى قول الله تعالى الله نور السموات والأرض أي منورها
ومخترع أنوارها والوجه الآخر أنه هادي أهل السموات والأرض وفي سياق
الآية ما يدل على ذلك لأنه قال يهدي الله لنوره من يشاء فعاد ذكر النور بالهدى انه
وهو المعنى بقوله ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء ومما يوضح ما قلناه أن الآية
من مفتتحها إلى منقطعها دالة على ابتداء التكليف مسلك سائر الظواهر
المستقلة بأنفسها فإنما أتت في ضرب الأمثال ولا يسوغ التمسك بظواهر
الأمثال باتفاق المحصلين ولو تتبع المتتبع جملة أمثال القرآن لاستبان له
مباينتها للظواهر التي يتمسك بفحواها ولا معنى للإطناب مع وضوح الكلام
كيف وقد قال الله تعالى مثل نوره كمشكاة ثم قال في آخر الآية ويضرب الله

الأمثال للناس فقد وضح من نفس الآية جريانها مجرى الأمثال وخروجها
عن سبيل الظواهر ثم نقول قد اتفق أهل التأويل على الوجهين المعتمدين ممن
أسلفناهما المالكان جاز حمله على احتمالي المتأولين واتفاق المفسرين فإن
٢٨٧ استبعد ابتداء من أهل السموات فهو استبعاد فيما لا يستبعد فقد يجري بالمجاز في
الاسم عن المضاف إذا استقل الكلام على الدليل عليه قال الله تعالى واسأل القرية
والمراد أهلها وقال بعض المحصلين في قوله تعالى فما بكت عليهم السماء والأرض معناه
أهل السماء وأهل الأرض ونظائر ذلك لا تحصى ولا تنحصر ومما تمسك به أهل الزيغ
قوله تعالى فإن استكبروا فالذين عند ربك الآية وقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين
هم عند الرحمن في قراءة بعض القراء وجه التمسك بهم أن ظاهر قوله تعالى
والذين عند ربك ينبئ عن قرب إليك أي المسافة وسبيل مفاتحهم في الكلام أن نقول إنما
أراد الله تعالى بما ورد في الآية تخصيص بعض الملائكة والتنصيص على طوائف منهم بل أراد
أن الكفار إن استكبروا وأبوا فالملائكة المقربون دائبون في عبادة الله مسبحون
بالسلطنة وتوحده لا تعتريهم حالة ولا تلحقهم فترة ولا تلهيهم عن عبادة الله
نبوة ومن هذا الملائكة الحفظة المقربون الكرام الكاتبون الموكلون بالمخلوقين
تعالى عبادة فإن شاء أن يدل أن من الملائكة المرادين كائنون في الأرض ويوضح ذلك أنه لم
يرد تقارب الذوات وإنما أراد علو الدرجات في الاختصاص بالقربات ثم في قوله تعالى
فالذين عند ربك وجهان أحدهما أنه تعالى معناه فالذين بالقرب من ربك لطفا وإحسانا
وإكراما وإعظاما وهذا كقول القائل فلان عند الخليفة بالقرب الأعظم بالموضع
ولا يراد به تقريب المكان ولا بعد ويجوز أن يحمل ذلك على اختصاص الملائكة وذلك
غير مستبعد كقول القائل أنا مشاهد فيما عندي من المال غير ضنين به وليس المراد
بذلك الاقتراب بالذوات وإنما أراد الاختصاص بالملك ولو قال فأبدا في فائدة

لتخصيص الملائكة بالملك وجملة الخلق ملك لله تعالى فلما في فصل ذلك
وجهان أحدهما أن تعالى أضاف الملائكة إلى ملكه تشريفا لهم حيث خصهم بالذكر
وهو كإضافة الرب المؤمنين إلى نفسه تسمية العبودية في آي من كتاب الله منها
قوله تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا وقد استوى أهل التوحيد على ٢٨٨
أن الكفرة عبادة الله كالبررة من عباد الله وقد قال تعالى إن كل من في السموات
والأرض إلا آتي الرحمن عبدا فدل أن التخصيص بالذكر قد يراد به التشريف والتعظيم
وكذلك خص الله تعالى الكعبة المحرمة بالإضافة تشريفا لها فقال وطهر بيتي للطائفين
وخص الناقة بأنه ناقة الله بالإضافة وأمثلة ذلك كثير فهذا وجه والوجه الثاني أن تعالى
خص الله تعالى الملائكة بالإضافة ملكا من حيث لم يدعهم جاحد ومعاند بأنما
سلطان الله وهو نحو تخصيص الرب الملك باليوم الذي تصعق فيه الخلائق وتنقطع فيه
ظنون الجبابرة وحسبان الذين قدروا لأنفسهم ملوكا فقال عز من قائل مخبرا عما
لمن الملك اليوم فما حمل تخصيص الإضافة إلى ذلك اليوم على انقطاع أوهام المتوهمين
فلا يذكر الله ذلك في أيام من خليقته لأنه ظهور لأنفسهم جواز أقوام دون مشيئته
ويجوز أن تعالى خصهم بالذكر تنبيها على قدر نعم الله وأما قوله وجعلوا الملائكة الذين
فأظهر القراءة في هذه الآية قوله عباد الرحمن وهذا من أوضح الأدلة على القراءة الأخرى
محمولة على هذا المحمل الذي قدمنا شرحه ومما يشكل عند من ظواهر القرآن قوله تعالى
إليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح إليه وربما توهم بعض الحشوية
أنهم في الآية مستروحا في إثبات الاختصاص بالجهات وليس الأمر على ما قدروه فإن
المعنى بقوله تعرج الملائكة والروح إليه أي يعرجون إلى حيث أمرهم فيقرب الله
مستسلمين لأمره ويشاهد ذلك من كتاب الله قوله ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله
وليس المراد به التطي المسافة إليه وإثبات حد الذات وهذا من الإجابة فحامل

المهاجرة إليه على أن لا تنقطع إليه والتبتل إلى طاعته وما يزلف ويقرب العبد
لديه فكذلك قوله تعرج الملائكة والروح إليه وعلى ذلك يحمل قوله تعالى إني مهاجر إلى
ربي والذي يوضح ذلك ويحققه لفظة إني وعليها الأئمة الموحدون قالوا إن فلانا يتقرب إلى
٢٨٩ الله ولم يريدوا قرب الذات فإذا لم يبعد حمل بعض القرب على التشبيه بالطاعة لم
يبعد حمل ما فوق من العروج في توهم الزائغين على ما ذكرناه والذي يحقق ذلك أن الملائكة
إذا عرجوا واحدوا أفكارهم ومواطنهم في السموات وجاءوا العرش وانتقلوا دونه
العرش ويستيقنوا هنا أن الظواهر تصدهم عن اتساعها إليهم هذا وقد ورد في الخبر
أن يركوا أهل حملة العرش إلى سراغاته فسئل ما من توافق إلى يوم أقام في الأرض
أسلفنا فيما عقد ثم نوى التسرا أن حجب العزة وليس كل جهاد لمن السموات
والأرض ومن وجدنا المعراج أن محمدا صلى الله عليه وسلم علا أعلى من أثر الملائكة
حتى قال صلى الله عليه وسلم انقطع عني رجل المسحين وحيل إلى أنه بات من تحت العرش
ورأيت كالقنديل المعلق في الهوا فلو كان العروج على ما قالوا لكان استقام على
مقتضى أصلهم إذ لو استقر ملك على ذروة قصوى فالعمر جزء من درجة أو ذرة حيز
ملا يقال إنه صعد إليه فوضح أنهم مما جوز إلى التأويل لما يحتاج إلى ذلك وأما قوله
إليه يصعد الكلم الطيب فهو مما أول بالتقا والمحصلين بأن الكلام لا يجوز عليه التحول والا
نتقال وجود الجود التصعد في الهوا فدل أن المعنى يصعد الكلم الطيب ويقع من الله
موقع الرضا والخلة ويحل ذلك إلا أن الارتفاع نبي عن رفعة الشيء درجة ومنزلة لا تصعدا
ورقيا وقد تقال هذا الأمر مرفوع إلى الأمير وليس يراد نقل الشيء إليه بل المراد بالرفع
التبليغ إلى رفع شأنه على قدره ثم قد يشير الارتفاع والعلو والعروج عن تحمل
من يستحق إليه وقد يشير عن علو شأن المرفوع والعرب تعبر عن أسباب الشرف

بالعروج في العلو والرفعة وعن كل حطيطة ورذيلة بالتسفل فيعبرون
عن كل من عظم قدره بالتصعد وعن حاله البأس بالتسفل ومما يسأل عنه قوله تعالى
وجاء ربك والملك صفا صفا وقد ذكر الأئمة في ذلك وجوهاً أحدها أن المراد به وجاء أمر ٢٩٠
ربك وفصله القضاء يوم الدين بين الموحدين والمارقين ولا استبعاد في إطلاق مثل ذلك
فإن الشيء إذا عظم موقعه وحل موضعه وكان ذلك الجائي به بموقعه على وجه من الله
تعالى فقد يعد ويذكره إجراء لذكر الله تعالى وتعظيماً للمحذوف والمقدر المضاف وكذلك
تعني الحذف من التفخيم والتعظيم مثالاً لقضيته الذكر وشواهد ذلك من كتاب الله
كثيرة منها قوله إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله والذين يؤذون الله وقد
دلت أدلة الصانع على أن الله تعالى يتقدس عن التأذي في التنزيه وأجمعوا على أن المعنى
في قوله إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله أي يحاربون أولياء الله وهكذا القول في
اللعن والأذى ومخرج ذلك في مجاري الكلام واضح إذ القائل يقول إذا جاء السلطان
أفضل من سواه وليس المراد بذلك مجيئه بذاته انتقالاً وتحولاً وإنما المراد إنفاذ الأوامر
والذي يوضح ذلك قوله تعالى فأتى الله بنيانهم من القواعد وليس المراد بذلك إتيانه
بذاته بالتعاقب وما دون الحشوية بل المراد فأتى أمر الله بنيانهم ويشهد لذلك قوله
تعالى أتاها أمرنا ليلاً أو نهاراً فهذا وجه وقبيله يسلم على قوله تعالى هل
ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام وهذا أيضاً من معظم العقوبات بعد مجيء
ظلل من الغمام وسلك بعض الأصحاب في قوله تعالى هل ينظرون مسلكاً آخر
فقال إنما قال الرب ذلك إنكاراً على المتوقفين لذلك وإنما كان يستقيم أنه لو
كان لا يتجه منه سبيل الإنكار ونظيره التوبيخ والأوجه عندنا الوجه الأول
فإن ظاهر الآية يدل على إنذارهم بعذاب واقع بهم فيجب حمل الآية على الإنذار

196

عند أهل الفضل

لمجيء العذاب ووقت وجه في التأويل هو الأصح فما استروح إليه الحملة
يحسبونه ظاهراً والذي يعود إلى أن التخويف والإنذار إنما يقع بإطلال
العذاب والقيامة مستجمعة وهذا واضح في مقصد الآية جداً ومجاري التوسعات
٢٩١ في الجزاء من الكلام أوسع في مجاري الحقائق ومن أحاط بمذاهب العرب لم يستبعد
من ذلك شيئاً وذكر بعض الأئمة في قوله تعالى وجاء ربك أنه فعل فعلاً سمى به
نفسه كما سمى نفسه بالخلق والرزق فجاء وأتى وهذا وإن كان
يتجه فالطريقة الأولى أقرب إلى مذاهب التأويل ومما يسأل عنه قوله تعالى

تحسراً عن بعض عقلاء يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله ولا تمسك بظاهره لأنه
لا متوجه في عمران الجملة إذ الحظ لذي تحصيل أن التفريط الذي أثبته الله
يقع في جارحة مقدرة وقطر محدود وهذا مما لا يستقيم إلى توهمه ولا ينبئ به
الكلام عنه أصلاً إذ المعنى بالتفريط مخالفة أوامر الله وموافقة زواجره والتهاون
عن امتثال الأوامر ولا يستقيم إلى توهم وقوع شيء من ذلك على قرب المسافة
فإذا وضح سقوط الاستدلال فقد تكلم أهل اللغة على الآية فقال بعضهم المراد
بقوله في جنب الله أي في أمر الله ولا يستقيم ذلك ويقول كثير
المستعمل في حب ما يشوقه كبد حرى عليك تقطع معناه في
أمر ما يشوق وذكر بعض الأئمة أن المراد بالجنب المخالفة (المعنى) والجنب والمجانبة يعني
البعد وهو المعنى بقوله والجار الجنب أي البعيد سبباً ونسباً لا الملاصق داراً
ومنه يسمى الذي يلزمه الاعتزال عن المكث في المساجد جنباً والجانب القطر الواقع بين
العظيم ومعنى قوله على ما فرطت في جنب الله أي في ازدياد البعد من أوامر الله
وقد يقال حسبت ولا تأت عن الشيء إذا بعدته عنه وهو المعنى في قوله تعالى لا إيتا

مجانبه

عن ابراهيم عليه السلام حيث قال واجنبني وبني ان نعبد الاصنام وقال
حسنه واحسنه وحسنه فمانت وبحسن واحسن ولحسن القول مع ذلك ان
المعنى بقوله في جنب الله فيما يتصل بامره ونهيه التي شرعها لعباده وحقوقه ۲۹٦
المفترضة وحدوده المنقسمة الى ما لا يقرب كالمحرمات والى ما لا يتعدى كالمقدور
فمعنى فرطت في جنب الله تعالى المتصلة باوامره ونواهيه ومن ادل
الدليل على ذلك التفريط وذكره اذ التفريط انما يقع في الحقوق المفترضة
والواجبات المتحتمة ولا يستقيم التفريط على غير هذا الوجه واطلاق الجنب والمراد
به الجناب والاشتمال بحقوق من اضيف اليه الجنب شايع ذايع معروف
عن الاستشهاد عليه اذ يقول العلماء انا المفلس في جنب فلان وفي
جنبه شغلته ومما يقع السؤال عنه كثيرا قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد
اذن والايمة في وجه الكلام على الاية فمنع بعضهم عن تاويلها واجراها على ظاهرها
ولم يقع القطع بنفي الجهات والمحاذيات والتشبيه والتجسيم وهذا القايل لا
يستبعد ان يكون في القران اسرار لا يطلع عليها الخلائق والله تعالى
مستاثر بعلمها وانما يجوز هذا القايل ذلك مع الاعتراف بان المعنى
عن الخلق من المعاني المكنونة المستاثر بعلمها المصونة لا يكون مما تمس الحاجة
اليه في عقد او قضية تكليف وربما استشهد هؤلاء بقوله تعالى فاما الذين في
قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه وقد عد ابو عمرو وغيره من الايمة القراء الوقف
على اسم الله من القراء وقدروا قوله والراسخون في العلم ابتداء واستيناف
ومما نقل عنه الايقاف عن تاويل هذه الاية مالك رضي الله عنه فانه سئل
عنها فقال الاستواء معقول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال

عنه بدعة فان سلك سالك هذه الطريقة وكان يعتقد تقديس القديم
عن مشابهة الحوادث ويومن باستوائه على عرشه ويكف عن تكييفه وتاويله
فلا نعترض عليه من قال ذلك فقطع به ثم نقول للمتمسكين بالاية المدعين ۲۹۷
التمسك بالظواهر كيف لكم المزيد على ظاهرها وتعدي مطلعها وقد سلك
معظم اهل الحجاج طريقة التاويل وقد قدمنا في ذلك طرفا وبينا ان الذي
يحسبه اصحاب الظواهر انها ولغيرها ومن ينتمي الى الحلوم والايمة ومجلي
الامة تعرف بتقديس الرب عن الجهات والمقابلات وليس هذا مما يسع جهله
اذ الرشد في حمل ذلك يتداعى الى جملة العقائد ومن ابدى في ذلك ريبا فليس منا
ولسنا منهم فان اعتقدوا هذا وارتابوا الظواهر اذ لا مستوى مطلق المعاني
الى الاجسام كاهرة تنبي عن التمسك بالمسئلة وتبعة المجسمة والمعترف بزوال
الظواهر متروع عن الوقفة فانا نعلم ان الاستواء اذا لم يكن ممكنا بالذات
وبحقيقة معنى الجهات فلا بد ان يرجع اما الى معنى القهر واما الى معنى علو
العظمة واما الى فعل من افعال الله عز وجل ولا مزيد على هذه الاقسام وانما
كان يستتب لو كان بين المعتقد يجوز اجراء الاية على ظاهرها وكونها ولما
كان يتعذر الوقوف على ذلك ولها الامة فالكلام في الوقوف عليها من وجهه
احدها ان من القراء من يقف على قوله والراسخون في العلم ويقدر قوله يقولون امنا
ولا يبعد ان يقال يقولون في محل الحال للراسخين وكان التقدير والراسخون في العلم
قايلين امنا به ومن سلك هذه الطريقة لم يقف على قوله في العلم والوجه الاخر
في الكلام ما ارتضاه الزجاج حيث قال اراد الرب تعالى بالمتشابه في الاية
المواعيد التي انطوى عن الخلق علم اوقاتها كمواقيت الحشر والنشر والساعة
وهي التي ثقلت في السموات والارض لا تاتي الا بغتة فوكل الله تعالى الكفرة

المعرضين عما ظهر من الايات الباهرة المتشبثين باستعجال ما توعدوا به من العذاب
والعقاب وما يستكشفوا في وقوع الساعة ومرساها وتحتيم الدنيا ومنتهاها توبيخهم
الله تعالى لما صدروا بالمتشابه ولحودوا عن المحكم من الايات الباهرة عتوا منهم ٢٩٤
وعنادا وتعللا في دفع الحق هذه الاية المطلقة فسر تمامه من ايات الله واضحة
مشتملة على ذكر مسائلتهم عن الساعة واستعجالهم العذاب واستعانتهم بستر الى
الناس والعين بالتاويل اذ ما كان الوعد والوعيد والهون وعيدا وقد سمى الرب تعالى
العمه بالتاويل في قوله هل ينظرون الا تاويله وهذا احسن الوجوه في الكلام على
الاية ويعلم لعل الناس عليهم وحين اخر ان احدها ان التوبيخ انما لحق من تتبع المتشابه
ولحد عن المحكمات وهذا ظاهر الاية وهو مشكور بان فاذا من تاويل المتشابهات
مثل العلم بالمحكمات فاذا وضح كان تتبع التاويل لرد المتشابه الى فحوى المحكم والوجه
الاخر ان الاية انما اشتملت على توبيخ من تتبع الفتنة مع ابتغاء التاويل وهذا معنى عليه
وقانا قاد المهتد هذه الطريقة وهي المرضية فقد ذكر اهل التاويل في قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى وجوها فذهب بعضهم الى ان المراد بالاستواء الاقتدار والقهر
والغلبة وذلك شائع في اللغة شائع فيها اذ القايل يقول استوى الملك على الاقليم
اذا احتوى على مقاليد المملكة ومنه قول القايل قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم مهراق   وقال الاخر   فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم
صرعى لنسر وكاسر **فان قال قائل** الاستواء المحمول على الاقتدار ينبئ عن سبق
مغالبة وللقدم مقاومة ومكافحة قلنا هذا الظن يعلم فان الاستواء ينبئ من صرورته
الاستيحار عن مغالبة اذ لو انبا الاستواء عما فهموه لانبا عند الغلبة الطا والله
تعالى غالب على امره ويتعالى عن ان يغالب ثم نقول لو انبا الاستواء عن القهر عن
تقدم لتعين له لانبا استواء الذات عن تقدم عوج ناقضه ويلزم ذلك مستند

198

من الدين **فان قال قائل** فما وجه التخصيص بالعرش قلنا تخصص الله بذكره من بينها
لتشريفها ولعظمها وهذا التخصيص تعم الاشياء بالذكر وبخصيصه الروح من الملائكة
بالذكر في قوله يوم يقوم الروح والملائكة صفا واصل ذلك الخصوص وان القول
٢٩٥ بخصيص العرش بالذكر من حيث كان اعظم المخلوقات في اوهام البرية وفيه بذكر
الاقتدار عليه على ما دونه كما فيه التنبيه على النافين عما يتعرضون به التعنيف وهذا
مسلك لتعاسير في الكلام وهذا الذي ذكرناه وجه وذكر بعض الائمة في تاويل الاية
ان معنى الاستواء القصد والارادة واستوى الرب على عرشه قصد الى فطرته وخلقه وابداعه
وارادته تدبيره والقدرة على ما اراد اتيانه وقد قال تعالى للذي يمر مثلا بالامر ادا وقعه
قد استوى على العمل وقد نقل بعض الثوري عن هذه الاية في مجمع عظيم من مجالس مع
العلماء بالعراق فحمل الاستواء على هذا المحمل واستدل لقوله تعالى ثم استوى الى السماء
وهي دخان معنى قصد وارادة خلقها قلنا فان ذلك لم يسد الله يكره من اهل المجلس ويجوز حمل
الاستواء على العلو والرفعة والجلال والعظمة لا بالمقابلة والمماسة وظن بعض الحملة ان
المتمسك بهذا التاويل يحمل قوله علا على انه الصادر من العلو واعتبر هذا الظان
فقال لو كان من ذلك لا متصف بالعرش وكر اعدا ولا يحصلون فان الحمل
لا يدل على هذا المحمل من هذا الوجه ولكن ادعاها لا ان الاستوا مع ما الحق به من
صلته محمول على العلو والرفعة ورتبوا القول في ذلك فقالوا انه علا وان استعملت
جارة فهي مشتقة من العلو اتفاقا وهذا ما لا ينكر وقد تعرض النحاة الاسماء معاني
الافعال ومصادرها وانما تعد الاشتقاق على الحروف وعلى اسم في معظم موارده
فلا تبعد تعرية من معاني العلو وتحقق كونه اسما اذا الحق به فال الشاعر
غدت من عليه بعد الطل بعد ما دار حاجب الشمس استوى فترفعا   ولكن ذلك
بالعدم من قول الازهري ان اياك مشتق من ايتاء ذا التعوذ على ان اياك

فهو عند كثير من النحاة والمصادر اولى الاسماء بالتعلي عن الاشتقاق ومشابهة
الحروف وانما تسكنا القول في ذلك لتوضيح المحملة هذا المتناول في حمله الاية على
العلو وذكر سبحانه ان الاستوا فعل من افعال الله في العرش واوضح ذلك بان قال
ما انه في الربوبية واصح صرفه الى صفات الذات لعدم صرفه الى صفات الفعل وهذا
وان ذكره سبحانه فلم يذكره من يصاله وهذه وجه من البعد فان المستوى بمعنى وان على ٢٩٦
الاستوا في غيره لغة في نصبه اللغة وبما ذكرناه من الوجوه اول الغنية ومما
يسلون عنه قوله تعالى ءامنتم من في السما وهذا الغرض وجه الكلام فيما سبق ويجوز ان
يكون معنى قوله ءامنتم من في السما ءامنه وامره وسلطانه وقد تسكنا القول في نحو ذلك
ويجوز ان يريد الله بقوله من في السما ملكا مسلطا على عذاب من يستوجب العذاب
وقد حمله بعض المتاولين على جبريل فانه الذي جعله الله جعل قرى قوم لوط عاليها
سافلها واقلعها وخسف ارادة الله ولحاقها على قادمة جناحه الى عنان السما
وهو المعنى بقوله تعالى ذي قوة عند ذي العرش مكين فهو الموكل بالتدمير على القرون
الخالية وفي وجوه التاويل متسع ومما يسال عنه قوله تعالى تجري باعيننا وقوله
ولتصنع على عيني وقد اتى اهل التاويل في قوله تجري باعيننا فقال من صابرون
الى ان المراد به انها تجري في العطب في موج كالجبال بكلاية الله وحفظه وقد تقول
القائل لغيره منك هذا ذا اشهد بما واستحفظه وبذلك تقوا هذا المراي
منك ومسمع وهذا وجه حسن والصحيح اهل التاويل ولا تجوز في حمل الاعين على البصر
ولا استنكار في ورود صيغة الجمع لعظماء فالحق سبحانه جل وان يلام السما
وهو الفرد الواحد وانك تعلم انما عنى عيني باس سمعا على ما ذكره في الصفات
ان نبا الله ذا ان نوفق هذا القائل في صيغة الجمع هان عليه الاعمال اذ قد يعبر العرب
بصيغة الجمع على التثنية وامثلة ذلك تعدوا الحصر وذهب بعض الناس الى المعنى

او البحث

قوله تجري باعيننا اي بما اعين من عبادنا المسخرين للنجاة من الملائكة ويجوز ان يكون تعالى
اراد بالعين الاعين المنبجسة بالماء فان الارض تفجرت عيونا بامر الله تعالى لما فار التنور
والوجهان الاخران من اظهر القول فيهما فالذي يعتمد عليهما احسن منهما واما قوله تعالى في خطابه
٢٩٧ موسى ولتصنع على عيني فقد قال المفسرون في خطابه معناه ولتربى بمراي مني وحفظ
واعلموا ان من عقل فمن يحبه كما ذكرناه وسال كل مفسر في تاويل هذه الاية
اذ موسى طول اللسعطية مربي ومرعي في الارض مر ترك عن بيلها يحصى بكل امه الله تعالى
ولطفه اياه فلا يعطي لمحصل خلاف ذلك على غير الوجه الذي ذكرناه ومما جمل من
ظاهر القران ومجرى الادلة ذكر جملة من ظواهر السنة وبحق وجه التاويل فيها مما يخبث العسا
به حديث النزول فانه مما رويناه الائمة في الصحاح من الاسانيد وهو ما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى ينزل الى السما الدنيا كل ليلة جمعة الحديث وروي
كل ليلة فذكر العام في كلام الاحاد وقد قدمنا ان اخبار الاحاد لا يحتج بها
في القطعيات وذهب ابو اسحق الى ان الحديث المدون في الصحاح الذي لم
يعترض عليه احد من اهل الجرح والتعديل وهو مما يقتضي في القطعيات وليس من اصله
انه يبلغ مبلغ التواتر اذ لو بلغه لاوجب العلم الضروري ولكنه مما يوجب العلم بسند
وتظاهر الصحيح في ذلك طريقة القاضي فان الحديث وان رواه الاثبات وتلقته الثقات
فلم يجمع اهل الصنعة على صحته على معنى انه منقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم
قطعا وانما اكتفى اهل التعديل عن التعرض للحديث الذي يعلوه من جنسه لم يظهر لهم
ما يقتضي خطؤها وقد حاجنا النقلة وهم مع ذلك يجوزون على رواة الخبر ان يزلوا ويغلطوا
ولا يوجبون لهم العصمة ويسلمهم تسلسل العدول المرضيين اذا اسندوا على طول في
معضل القضا ويرجع القاضي الى ابرام القضية بشهادتهم فلا يقتضي ذلك قطعا بصدقهم
ولكنه حكم في ذلك بما تقتضيه الظاهر فكذلك لا يستدل الاخبار وقد تقصينا القول في ذلك

في الاصول وان صح ان الامة اجمعت على العمل بخبر من اخبار الآحاد فاجماعهم على
العمل به لا يوجب القطع بصحته ثم لو قبلنا والتزمنا التاويل فيه لكان سهل المدرك
قريب المتناول في ذلك ان النزول ليس من ضرورته معناه ومقتضاه ان يشعر بالتحول والا ٢٩٨
نتقال وشغل الجهات والزوال عن اماكنها والدليل عليه ان النزول فيما يستحيل فيه الزوال
والانتقال فقيل نزل بالناس نازلة واذا اريد به الانتقال شبه النقلة من قطر الى قطر والآيات
المشتملة على انزال القران تجري هذا المجرى وليس المراد بانزاله نقله من موضع الى موضع
هذا اما ما ذكره اهل التحصيل والانكار لقول الجهلة الحشوية في اعتقادهم ان الكلام
ينتقل من حيز الى حيز فان اهل التحصيل على مذهبين منهم من جعل قدم الكلام وهم الذين
صاروا الى انه صفة قديمة قائمة بذات الرب سبحانه يستحيل عليها الزوال والانتقال ومنهم من حكم
بحدوث الكلام مع استحالة القيام حسب ما عرضناه فقد وضح ان النزول يطلق فيما يستحيل
فيه الانتقال والزوال وقد قامت الدلالة القاطعة على استحالة الانتقال على القديم
وافتقار الناس الى الزوال [illegible] على الذات الانتقال كان من اوضح دلالات
حدث الجواهر جواز انتقالها فاذا احتمل النزول فيما قامت الدلالة على استحالة انتقاله كان
عوانا على عدم انتقال فيجب حمل النزول في الحديث على عدم الانتقال ثم السبيل فيه
ان يقال المعنى بالنزول ظهور احكام الله تعالى في السماء الدنيا واستفاضة آثار الرحمة
فان المعنى به والقران ان اهل السموات والارض يتبين الانعام لهم وتخصيصهم بالكلام
والذي يحقق ذلك ان المقصود من الحديث اختصاص بعض ساعات الليل واثابه من رحمة الله
ورافته ويتوقع اجابة الدعوات فيه فهذا مقصود الحديث والمسافة والترغيب فيه وتعالى
موصوفا بالاقتدار على ذلك من غير تقدير انتقال ولو قدر ان النزول انتقال فلا اثر له فيما هو
مقصود الحديث من التلطف من مسافة والذي يوضح ما قلناه اتفاق الفقهاء والمتكلمين على ان
المعنى بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول اذا تقرب العبد مني ذراعا تقربت منه

لما واذا اتاني يمشي اتيته هرولة محمول على غير الانتقال والزوال وانما المراد به
ازدياد الدرجات والمسابقة الى مرضاة الله من الطاعات وان كان لا يعرف اسبابه
لعظمه وقوله الطاعات عبارة لما به ولم يحمل احد من اهل التحصيل هذا الحديث على ظاهره ٢٩٩
فيسهل التاويل في النزول بما في ذلك بل ما قلناه في النزول اظهر منه في المسير والهرولة
والقرب المقدر بالذراع والباع وعلى قريب من ذلك حمل المسلمون ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا يوطن الموطن المسجد الا تبشبش الله به كما يتبشبش اهل الغائب بقدومه محمول
محمولا على موقع ذلك من العبد موقع الرضا ومن يرى موارد هذه الاحاديث العامة فقال ليس
في المعنى راجعه الى تقريب الرضا ورفع الدرجات فمن اخذ ظاهره في تاويل النزول
وقال بعض اهل التاويل المعني بنزول الله نزول ملائكته المقربين الحافين حول العرش وكنى
الحديث عنهم من حيث ذكر اسم الله تعالى وحده وذكر الملائكة وتسلك ذلك كما الله
في قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله الذين يؤذون الله ورسوله وهذا الوجه
حسن في التاويل ايضا وذكر بعض المحصلين وجها آخر في التاويل فقال المراد بالنزول
انبساط رحمة الله في هذا الوقت المعلوم وتعظيم ما فيه ان يقع بعده وتعميه النعم عليهم
وتحصيصه اياهم بالطاعة وقد يطلق النزول في مواضع لا اما عن التواضع والاسترسال
عن التكبر والاعتزاز فقد يقول القائل ادا تواضع الملك وقد نزل الى الدرجة الدنيا
والمراد تواضعه واذا ذكر ذلك في صفات الله عز وجل فالمراد به الاطاقة ورافته
وهذا اوضح انحاء في مذاهب الكلام ومن الاحاديث التي يسئل عنها ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم على صورته وهذا الحديث لا يبلغ مبلغ التواتر
في النقل ولم يدون في المشاهير من الصحاح ثم تاويله قريب الماخذ من الوجوه فيه ما
روي انه عليه السلام راى رجلا يلطم وجه عبده فقال صلى الله عليه وسلم ان الله
خلق آدم على صورته اي على صورة الملطوم وكان صلى الله عليه وسلم نهى عن لطم الوجه

ووردت منه احاديث هو ان خلقها تهذا وجه ويجوز ان يقال المعاني
قوله في صورته مقصور على آدم ومعناه ان الله خلق آدم على ما هو عليه من هيئته
وصورته ولم ينقله على ترتيب المخلوقات واختلاف خلقها في احوال واوضح صلى الله ٤٠٠
عليه وسلم انه لم يكون ابن آدم ولم يتسلط عليه طلب ولم يجر عليه رحم ومن وجوه
التأويل انه اهبط من الجنة ... المسخ كالقردة وبدلوا عن صورهم وهذا يبين ان
آدم عليه السلام لما اهبط الى الارض على صورته فاراد صلى الله عليه وسلم ان يخص
آدم بهذه الكرامة وانه روي في الارض على ما خلقه الله عليه وهذا اقرب
ايضا قال وروى بعض المناكير ان الله خلق آدم على صورة الرحمن حمله المحدثون الصحاح
من اهل الصنعة بل قطعوا بضعفه وليس يلزم علينا ان نتأول كل حديث يحملونه
وقد بينا ان ما يقع في الصحاح من الآحاد لا يلزم تأويله الا ان يكون فيه ما يجب قبوله
اما نحن فلو كان ... اوجب العلم ثم نقول لو ثبتت هذه الرواية على تعليقها
للعهدة فليس يصعب سلوك مسلك التأويل بل للقائل ان يقول وجه اضافة الصورة
الى الله التشريف والتخصيص بالذكر وقد قدمنا ان الاضافة قسمة منها اضافة
الملك ومنها اضافة التشريف والذي يحرفه ان صح منها وكان في معلوم الله
... صورة معظمة ... وعز ذلك ايضا قوله لقد
خلقنا الانسان في احسن تقويم وعليه حمل بعض المفسرين قوله تعالى ولقد كرمنا
بني آدم وهذا نحو اضافة الروح الى الله عز وجل في قوله فنفخنا فيه من روحنا
وقد نقل اهل الملة على ان وجه الاضافة في قوله من روحنا ما ذكرناه ونحوه
وجه آخر في التأويل ذكره بعض الائمة وذلك انه قال الصورة يطلق والمراد بها
الصفة ومنه قول القائل اذا استفسر واستوصف ذكر لي صورة الحال
والمراد صفتها وظهور ذلك يغني عن الاستشهاد فيه فمعنى الحديث اذا

ان الله تعالى خص آدم بعلوم لم يشرك فيها احد قبله من خلقه فكأنه من حيث خصصه
بعلم الاسماء ... خلقه على صفة اسماه والاطلاق والرب تعالى يتقدس عن
مشابهة خليقته وهذا اقرب اذا الطف فيه القول ومما يعدل السؤال عنه ما روي ٤٠١
في المعراج عنه صلى الله عليه وسلم انه قال وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في ثديي
وهذا الحديث ان صح فانا نتأول اذ الكف يطلق ويراد به الاحسان على الشيء فلكأنما بلغ
ومنه قول القائل هون عليك فان الاشياء ... الا له معاليمها فليس يأتيك منهيها ولا
قاصر عنك مأمورها وهذا شاهد على ان المراد بالكف الاحسان على الفقير والمدبر
وبسط البر ... وهذا غير مستنكر **فان قيل** فما وجه في الحديث الذي سلم
عنه وما فائدة تخصيصه ... والرب تعالى ... على الخلائق كلها وطرا طرا
اراد صلى الله عليه وسلم بوضع الكف احد الطاف الله به وعليه ... قوله فوجدت
بردها اي روحها والعرب تكني عن كل روح ما بالبرد ويقولوا ... ولا ... اسروح
وسمي النوم بردا لما كان سكنا وروحا ويقال ... بين كتفيه
والمراد بذلك اشفاقه عليه وتحننه ولطفه وهو في صفات الله رحمته ولطفه
ومما يقع السؤال عنه ما روي في بعض الاحاديث ان الجبار يضع قدمه في النار فتزوي
النار وتقول قط قط وفي ذلك وجهان اشار اليهما الاستاذ ابو بكر احدهما ان المراد
بالجبار المتجبر العاتي على الله المتولي بركنه فاذا استوفت النار الجبابرة واستملت على
مستوجبي العذاب فعند ذلك تقول قط قط وهو المعنى بقوله تعالى يوم نقول
لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد معناه ليس في مزيد متسع وقد وصف الله
تعالى مستوجبي العذاب بالاستكبار والعتو والجبروت في آي من كتابه فقال ... عات
على الله جبار ... اذا فاتت الايدي ... جباره اذ كان ...
... وكل من ترفع عن ... التخلق جبار ومن قال صلى الله عليه وسلم ان اهل

النار كل جعظ جعظري وفي بعض الروايات جواظ جعظري والجواظ الجموح
المنوع وقيل هو القصير البطين السمين وقيل هو المتكبر المنتفخ على
الطعام **فان قال قائل** فما وجه تخصيص القدم بالذكر قلنا فيه وجهان احدهما
ان يعبر بالقدم عن الجمع وذلك غير مستنكر كما يعبر باليمين عن الجملة فيقال
ملكت يمينه والمراد به ملكه والوجه الاخر وهو الذي يشهد له بعض الحكايات
وذلك انه روي ان النار تمتلئ يوم القيمة حتى يلقى فيها من اهلها حتى اذا استوى
عليها اقدام الخلائق تنضم الى اهلها وهي اعرف بهم من الوالدة بولدها
فيجوز ان تقول النار حسبي حسبي امتلأت من اعداء الله وقط قط بالغة مراده
فان قيل فما وجه توحيد الجبار ذكرا قلنا يجوز ان يحمل على جنس الجبابرة كما قال
قوله تعالى ان الانسان لفي خسر على الناس وقد يقول الحجاج في خطبته يا ايها
الرجل وكلكم ذلك الرجل ولا يبعد ان يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم واحدا
معينا من الجبابرة يتم عدة اهل النار وعلى قريب من ذلك يحمل ما روي في بعض
الاحاديث ان ضرس الكافر في النار ان يكون ذراعا بذراع الجبار وقال اهل
التحصيل يريد ذراع الملك وهو ذراع معلوم معهود في المساحة وقد حمل
بعض اهل التاويل القدم على وجه اخر فقال بعضهم القدم اسم لبعض الامم الذين
استوجبوا النار في علم الله وتمم بهم ملء جهنم وهذا امثل على بعد وقد حمله
بعض الناس على مالك خازن النار اذ روي في الحديث انه يسطو على النار
وانه قد يقف عليها فتسكن وقال بعضهم بقدم حقيقة فلا يسع حمل الحديث
عليه وكل ذلك اولى من ان يظن الظان ان القدم جارحة تعالى الله عنها وهي
تقدم ويتوجه يحيط بها النار جهنم ومن اعتقد ذلك فقد باح
بالكفر الصراح ومما يقع السؤال عنه ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال

ان قلوب الملوك بين اصبعين من اصابع الرحمن وللكلام على هذا الحديث اوجه
منها ان يحمل الاصبع على الاثر وهو من محكم اللغة اذ العرب تقول ان لفلان اصبعا
حسنة في هذا الامر يعنون اثرا والاحسن في التاويل ان يقال ان المعنى بالحديث ان
القلوب بحكم الله وقدرته يقلبها كيف يشاء كما قال تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم
وكما يعبر باليد عن الاحواز والاقتدار فكذلك يعبر بالاصبع عنه اذ يقول القائل
هذا مما الله عليه من الحمى واحتوت عليه اصابعي والمراد بذلك التملك والتمكن من
التصرف وهذا من الاحاديث المؤولة اجماعا اذ ما صار احد من المشبهة الى
اثبات اصابع لله تعالى متولجة في الصدور مجاورة للقلوب مجاورة الاجسام
فلا بد من تاويل ذلك ولعلنا نعود الى هذا الحديث عند انتهائنا الى الصفات في الكلام
في بيان الصفات ان شاء الله ممده جملة من الظواهر ذكرنا وجوه التاويل فيها
ومن حكمها واحاط علما بها توصل بها الى امثالها ورايناه لم يزد عن بسط
القول في تاويل المتشابه مثل ما روي ضحك الجبار حتى بدت نواجذه وهذا لا
يكاد يصح ومن وجد مسعفا في الكلام لم يعجزه تاويله فان الضحك لا يختص بالتبسم
والقهقهة بل قد يطلق على عدة من المعاني فيقال ضحكت الرياض اذا انفتقت
انوارها وبدت ازاهرها ومن راى شيئا يتحجج في امر حسن فمنه ان يقال يضحك
الى النجاح ويضحك في وجهي والنواجذ قد يطلقوا المراد بها عن الانسان فكل ما ظهر
والكشف عن ذلك ما يتوقع فيه فقد يستعار فيه ظهور النواجذ ومنه قول القائل
قوم اذا الشر ابدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا **فان قال قائل**
فما بال الخلق والخلق الى الاشارة نحو السماء بالدعوات ورفع الايدي واستدلوا بذلك
بالحديث المشهور في السوداء الخرساء لما سالها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله
فاشارت الى السماء ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عليها بل قررها

وبقوله صلى الله عليه وسلم ما دل منه صريح لفظه **الجواب عن ذلك** اذ نقول اما
اشارة الداعين في دعواتهم فلا مستروح فيه فانا لا نمنع ان يكون العرش وجهة قبلة للدعوات
فجعله مشبهة لها شرعا وهذا كما ان البيت المحرم قبلة للطواف ثم لم يدل استقبال
جهة البيت في اصل العبادات بعد الايمان على تشبيه المعبود بجهة استقبال المصلين ٤٠٤
وذلك السجود بتخصيص بجهة مخصوصة من الله تعالى وعلى استحالة كون القدم مخصصا
بجهة السجود وانما ذلك لان الشرع ورد بتخصيص بعض العبادات ببعض الاماكن
كتخصيص الاعتكاف بالمساجد وتخصيص المناسك في الحج والعمرة ببقاع معينة وكما
خص الشرع بعض العبادات ببعض الازمان فكذلك خص بعضها باستقبال بعض
الجهات ثم نقول هذا الوساعد ما خرج على الطباع وعلى الاشارات وليس الامر كما تظنون
فان المعول فيما ندعيه من الخلاف والاجماع على قول العلماء وهم اهل الحل والعقد
والنسبة للشاذ اذا ادعى اجماعهم فعلا او قولا وانما ينشأ الشبه ان لو تعادان
لو نجتنا عليه الاستناد الى العوام فليت وقد روي في صحيح الاحاديث ان النبي
صلى الله عليه وسلم راى اعرابيا رافعا يديه نحو السماء منا للعافي فنهاه عن ذلك
وكان صلى الله عليه وسلم يوقع يديه في الدعا حيال صدره كاستطعام المسكين هذا
قاله ابن عباس ووائل بن حجر وابن مسعود رضي الله عنهم وغيرهم من نقلة صلاة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد بطل ما قالوه من كل وجه واما حديث السودا وقول
الرسول لها واشارتها نحو السماء فسبيل الكلام عليه ان نقول انما سالها رسول الله
صلى الله عليه وسلم لما حسبها من عبدة الاوثان وقدرها مشركة بالله تعالى وكان
الذي حملها الى مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم يسال عن اجزائها في الكفارة اذا
عتقت فامتحنها رسول الله صلى الله عليه وسلم ليستبين انها من عبدة اللات والعزى
ام هي من عبدة الرحمن ثم لم تتكلم منها الا اشارة ولعلها كانت خرسا والاشارات

لا ظواهر لها وانما الظواهر للالفاظ ولو فرضنا الاشارات الى الالفاظ لتسامت
مجملا اذ الاشارة مترددة بين وجوه من الاحتمالات كاللفظة المبهمة المشتركة
بين وجوه من المعاني ثم نقول لو فهم انها عنت باشارتها اثبات الجهة لله ثم سلمو ٤٠٥
على من زعم انها ارادت باشارتها ان الله من فوق السماء ورفعها النص عمل **فان قيل** فلم
خصصت السماء والعالم باسره مدبر بتدبير الله قلنا لو خص بعض الناطقين بالاشارة
على الاله بعض المخلوقات لما كان عليه معترض فكيف وقد اشتمل مخاج القران
في بعض الاي على تخصيص بعض المخلوقات بالذكر فلا اعتراض اذا في مثل ذلك على
اشعارها بما علمت ان عبدة الاصنام يستندون في تدبير الارض الى الاصنام وليس فيهم
من يعتقد ان اله السماء فعنت باشارتها ما لا يتوهم به تدبير الاصنام ليتوضح انها ليست
من عبدتها **فان قال قائل** فاي وجه للاثبات في قوله صلى الله عليه وسلم لها اين الله
قلنا في ذلك وجهان احدهما انه صلى الله عليه وسلم كلمها على قدر فهمها وحسبها
معتقده لها كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لام حصين كم تعبدين من اله فقالت
خمسة وانما سالهم عما يتوقع تعدده ولا يجوز حمل رسول الله صلى الله عليه وسلم
على توقع التعدد فكذلك لا يحمل سؤاله على توقع المكان ولكن سبيل حمل هذا الكلام
مسلك الاستنطاق بالحق والاستكشاف عن المعتقد وهذا نحو قوله تعالى اين
شركاي فليس المراد به تثبيت الشركاء ولكن المراد به استنطاق المشركين
بما عندهم وتعجيزهم على الملا الاعظم على انا نقول لا يبعد اطلاق اين من غير التعظيم قصد
للكلام اتساعا في الكلام ويجوز اذ قد يقول القائل اين هذا الجالس من هذا الحدث
وليس الغرض منه تباعدهما بالمكان وامثلة ذلك تكثر فكانه صلى الله عليه وسلم قال اين
موقع معرفة الله تعالى هنالك والدليل عليه ما روي انه صلى الله عليه وسلم قيل
له اين الله فقال ليس لمن أيّن الأين أين وقد روي ذلك مرفوعا عن علي رضي الله عنه

فظهر سقوط استدلالهم **فان قيل** فما وجه العروج بمحمد صلى الله عليه وسلم لو لم يكن في
عروجه ادناه به قلنا هذا امر يتطلع متطلع الى الكشف وتحقيق وجهه فيه فاما حوز العرب
منه بالذات فهو مستحيل ومتناهي الاقطار والاحياز على اعتقاد ذلك بالظنون والتجوز
٤٠٦ زماناً لا تمسك في الجملة فنقول لم نعلم ان فائدة العروج به ما علم ومن اطلعكم على مراد
الله ومعلومه ثم لو جاز ذلك جاز ان يقال الاله في جهة الطور من حيث امر موسى بقصده
وامره ليسمع كلامه ثم لم يدل ذلك على كون القديم في جهة الطور ثم نقول يجوز ان على من
يزعم انه عرج به ليرى ملكوت السموات ومواقع الملائكة وعباداتهم وما خصوا به
من ضروب الكرامات وليرى الجنة والنار والافق الاعلى والروحانيين وعباد الله الصالحين
والعرش وحملته الى غير ذلك مما رآه صلى الله عليه وسلم فلم قطعتم بحمل العروج على مقصودكم
وان اوهمتم الظواهر فيها بل هي مردودة كما قررناه في الاشارة فان سألوا عن قوله ثم دنا
فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى قلنا ليس في هذه الآية تصريح بذكر الاله واضافة
القرب اليه فلم ادعيتم انه سبحانه وتعالى هو المعني المقصود بالآية ولم وصفتم ربكم
بالحد والمقدار بوهمكم وظنكم لقول القائل صلى الله عليه وسلم قرب من درجة
بلغها الارفع الخلائق واعيانهم فانا نقول الدنو يحمل على القرب والطاعة
وذكر قاب قوسين تأكيد له وهو كما حمل قوله اذا تقرب العبد الى ذراعا تقربت
منه باعا على قرب الطاعة والرأفة فكذلك القول في هذه الآية وقد يقول القائل
عند ذكر قرب منزلة بعض الاصحاب للملك انه كاد يلاصق الملك ويعتنق ولكن وليس
المراد حصول هذه الصورة بل الغرض الافصاح عن منزلته وقد يتمثل بما الذي
وسعى ما يمسكها القرار وهذا كما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تعالى
لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته صرت له سمعا
وبصرا ويدا ومؤيدا فبي يسمع وبي يبصر والمراد بذلك اثبات الزلفة والقربة

وانقطاع العبد من ملاحظة الاغيار وتجرده للاعتصام بذي الجلال والالف
فهذا على ما قدمناه الا ممن عليه مدارك التأويل ادركنا ما يسأل عنه ولكن مما
ينبغي ان يلتزم المثبت نفسه ان لا يبادر الى التأويل كلما يسأل عنه حتى يثبت عنده صحته ٤٠٧
فان الاسترسال الى التأويل لغير اثبات تصحيح الحديث وليس يحسن في ادب الشرع
الاعتراء بما يجوز ان يقول من المناكير والاحاديث المختلقة المدسوسة الى الجهلة
من الزاعمين فان ثبت عندك حديث مما يتمسك به اخبار الآحاد ليس بالجاري في تأويله
بعد اشتماله ما قدمناه على ايضاح الادلة في تقديس الرب سبحانه وتعالى عن احكام
الجواهر وخصائصها ولم يبق مما يتعلق به الا ايضاح الرد على النصارى وقد
جمع القاضي رضي الله عنه في الرد عليهم قولا مستقصى في كتاب التمهيد واحال استقصاء
القول عليهم في النقض الكبير والهداية على التمهيد ونحن الان نذكر ما يكون
ويزيد عليه على بسط في المعنى واختصار في اللفظ ان شاء الله **القول في الرد
على النصارى** اعلموا احسن الله ارشادكم ان وجوه الكلام عليها وان كثرت
اوائل منها ما في الجوهر ومعناه وما في الاقانيم وذكر مرادهم بها وايضاح
الرد عليهم فيها ومنها ما في ذكر مذاهبهم في الاتحاد وذكر تدرع اللاهوت
بالناسوت ومنها ما في ايضاح الرد عليهم في اثبات الهيئة ومنها ما يجمع مسائل
متفرقة ملتقطة عما قدمناه من الاصول والقوانين **القول في ذكر مذاهبهم في
تسمية الله جوهرا** قد قدمنا في صدر الكتاب ما ارتضاه المحققون في حد الجوهر
وحقيقته وذكرنا فيه ما لا نعول عليه معنا وانما غرضنا الان تحقيق الرد على النصارى
فاول ما نفاتحهم به ان نقول للجوهر احكام منها تحيزه ومنها قبوله للاعراض ومنها
اتصافه بالتعدد والحدود والاقطار ومنها جواز مماسته لامثاله ومباينته
ومنها جواز عدمه وحدوثه وهذه الاحكام وان لم تكن من خواص

الجوهر فهما من احكامه التي يجب تقديس الرب عنها فاذا ثبتت هذه الاحكام قلنا للنصارى
بعدها اتثبتون هذه الاحكام للقديم ام تنفون بعضها فان اثبتوها او بعضها انما
واضح الادلة في الرد عليهم وقد تقدم هذه الاصول وحققت فيها المقاصد والقواطع ٤٠٨
من الادلة وليس من مذهب النصارى تجويز القدم وتخصيصه بالجهات وليس من اصلهم تجويز
قبوله للحوادث فلا اثبات دعوى اهل الحق في حكم من الاحكام المتقدمة بل يوافقون على
تقديس القديم عن جميعها واما الذي يجوز تهمة اليه من احكام الجواهر وان كانوا لا يطلقون
اثباتهم حلول القديم في الناسوت على تفصيل نذكره في باب مفرد بعد ذلك ان شاء الله
فاذا اثبت تنزه القديم وتقدسه عن خصائص الجواهر وسمات الحدث لم يبق الا النزاع
في اطلاق اسم واللغة قولا واطلاقا فقولوا لهم لم سميتم ربكم جوهرا اعلمتم ذلك سمعا
عن عقل ام استندتم الى دليل فان زعموا انهم قالوه بغير دليل فقد اخبروا
بانهم اعتمدوا في تحكمهم بالعقد وهذا ما لا يرتضيه صاحب مذهب لنفسه ولو
تسوغ ذلك في المذاهب لاتسع الخرق واستوى المحق والمبطل وان حاولوا على
ذلك تجويز تسمية الله تعالى بما له اسما ومن الالقاب وكلا اسما ولقبا وهذا
وهذا ما لم يصر اليه احد من منتحلي الشرائع وان زعموا انهم قالوا ما قالوه عن دليل
سمعي طالبتهم بمدارك الادلة وهي تنحصر في نص ... او نص من رسول
او اجماع الامة فتثبت هذه هي القواطع من الادلة فان ادعوا انهم اثبتوا ما
قالوه عقلا كان ذلك خروجا منهم عن التحقيق فان العقول لا تدل على اثبات الالفاظ
وتقييد الاسامي وتخصيصها بالمسميات وانما تثبت بتواضع واصطلاح او توقيف
ولا سبيل الى القضية عقلية ووضوح ذلك يغني عن الاطناب فيه ولا سبيل لهم
الى الاستدلال بالاجماع اذ ليس في الشرائع اثبات هذا الاسم لله تعالى ولا يثبت في لغة
العرب ولم يدع احد من النصارى انتساب الاجماع على ذلك والاجماع عندهم

ليس بحجة مقطوع بها فلم يبق لهم متعلق فان قالوا قد وجدنا في اديانيا ما اذا
ترجم بلغة العرب كانت الترجمة جوهرا قلنا لا تسموا قولكم ولو صحوا التأم هنا كم
٤٠٩ واطلقتم المعنى عندكم هذه الترجمة فما يؤمنكم من اللبس في الترجمة او سيداكم
فان قالوا الثابت في ملتنا المعنى لهذه الترجمة ان القديم قائم بنفسه فكان الجوهر
قائم بنفسه فالمعنى ذلك لنا ان اتصاف بكونه جوهرا قلنا هذا الذي ذكرتموه باطل من
اوجه منها انه لم يثبت في لغة العرب التعبير عن القائم بالنفس بالجوهر ولو عرض ذلك
على العرب واهل اللسان لابوه ولم يعترفوا به فهذا اذا اخرجه عن اللغة ... اذن
واردى الشرع ثم نقول ان اهل الحق وجوه من الكلام في معنى القائم بالنفس فطائفة صائرون
الى ان القائم بالنفس هو الموجود المستغني عن محل تقوم به فعلى ذلك يبطل القائم
بالنفس للجواهر الحادثة ولكن لم يكن الجوهر جوهرا القائمة بنفسه فكان لم يكن جوهرا
لوجوده وان كان الوجود لازما له فكذلك القائم بالنفس وان لزم الجواهر فليس
هو المعنى لكونها جواهر فالتبس الوجود مع لزومه مخصصا ذلك وعلى النصارى
بعهم الله ان يدلوا على ان الجوهر انما كان جوهرا القائم بنفسه وهذا ما لا يجدون
اليه سبيلا فان قالوا المحدود وصفا تقسيم للجوهر لكونه جوهرا الا القائم بالنفس
قلنا لا معنى للرجوع الى عدم العلم في نفيه للعلم ومحصول قولكم الى ذلك يرجع
فكانكم قلتم من جهلنا تعليل الا ذلك وجب ان نعلم لا شيء سواه وهذا تثبت
تجملكم في اسقاطكم على انا نقول انكم تنكرون على من يزعم ان كون الجوهر جوهرا
ليس بما القضية وصفا ويعلل الصفة نفسا او لا كونه معللا ثم ان دعوى العلم
ذلك الى تعيين العلة ثم نقول انكم تنكرون على من يزعم ان الجوهر انما كان جوهرا
لتحيزه او قبوله للاعراض او وجود الا فلا يجدون الى الفصل سبيلا فحده طريقه

واحده في ذكر القائم بالنفس فهذا ووذهب بعض اهل الحق الى ان القائم بالنفس هو
الغني المطلق وهو الذي ارتضاه الاستاذ ابو اسحق فلا قائم بالنفس عنده الا الله
فانه الذي اتصف بالغنى على الحقيقة وتعالى وتقدس عن الافتقار من كل وجه وليس
كذلك الجوهر الحادث فان اصل وجوده افتقر الى القدرة واستمرار وجوده مفتقر الى
تجدد البقاء فليس يحق له صفة القائم بالنفس وهذه الطريقة اقرب الى ماخذ اللغة
من الاولى فان العرب انما تعبر بالقائم بالنفس عمن تفرد بنفسه باستقلال وعدم افتقار
وقد عبر بعض الائمة عن القائم بالنفس فقال هو الفعال المنفرد المستغني عن غيره وهذا
من مذهب العرب فانهم يقولون لمن يقدر وهو مستبد بنفسه غير محتاج الى الاستعانة
والاستظهار بالاعوان هو قائم بنفسه فاذا تقرر انه لا قائم بالنفس الا الله فاذا منعناهم
من وصف العالم بالقائم بالنفس شاهدا المرتبات لهم بشرط صفة الجوهرية على القائم بالنفس
شاهدا التبسوا عليه ارتباط الوصف غائبا فان قالوا انه وان منعتم ما ذكرتموه
لفظا فالذي عنيناه من حيث المعنى غير منكر فلنا لستا كالعلم الحق في معنى
وانما نافقتكم في عبارة فاذا مددتم عنها واوضحتم كلامكم على اللغة فهذا
هذا اسلف معهما وقد ذكر شيخنا ابو الحسن في بعض اماليه انه لا معنى
للقائم بالنفس شاهدا او غائبا ولا بد على ايثار ذلك عقلا ولا سمع ولا معنى
على ما يجري به المتعضون في محاوراتهم فلم يسمع في العرب العاربة القائم
بالنفس ولو رد الى المعقول لزم ان يكون كما اقام فقد بنوا اصلهم على هذا اصله
ثم نقول لو سلم لكم كل ما ادعيتموه فلم كلمتم في التسمية مع صحة المعنى ولم جوزتم
ذلك فهلا جوزتم تسمية الله تعالى شيخنا من حيث كان جوادا وتسميته فقيها من حيث
كان عالما فهذا اسند عليكم مسالك الكلام من كل وجه ثم يلزمون ان يسموا

الرب تعالى جسما مع الخروج عن قضية اللغة فان قالوا انما سميناه جوهرا من
حيث وجدنا اهل اللسان يعبرون عن اصل الشيء بالجوهر ويسمون نسب الرجل جوهره
ويعبرون عن جودة اصل الثوب بالجوهر فيقولون هذا ثوب له جوهر يعنون له اصل والقديم
سبحانه وتعالى موصوف بان لا اصل لها فجاز جوهرا لذلك قلنا لا نسلم لكم ان الجوهر
يعبر به عن الاصل بل العرب به عن خطر الشيء ونفاسته او عن ذاته ومنه يسمى ابن السفه
وزبده جوهرا من حيث ثابت نفاسة النصل فعلى ذلك يسمون العقر الاحجار النفيسه
جواهر ثم نقول الوصف بما طلبتموه وجب ان يسموا القديم اصلا فهذا اما ما تسومونه
ثم نقول الا قائم عندكم في حكم الجواهر وليست لوصفا زائدة على الذات فلو لزم
تسميته جوهرا من حيث كان موصوفا بالقائم بنفسه فالجواهر وجب تسميته العرض جوهرا
اذ لا عرض حادثا وصفا بنفسه اذ العلم يتصف بكونه عرضا علما فلم اصلا
لمفاد نفسه فحوا داكما داصل لما كان جوهرا وهذا ما لا محيص لهم منه القول
في الاقانيم وذكر مذاهبهم فيها مع استقصاء وجوه الرد فيها اعلموا ايدكم الله
ان النصارى مع اختلاف مللهم ونحلهم مجمعون على التثليث ومطبقون على صرف
التثليث الى الاقانيم ونحن الان نوضح مذهبهم في الاقانيم ثم اطلقوا ان الجوهر له
ثلاثة اقانيم الوجود والحياة والعلم ثم الحياة والعلم عندهم ليسا بوصفين زائدين
على الموصوف على خلاف مذاهب اهل الحق في اثبات الصفات بل ما اطلقوا ان الحياة
والعلم صفتان لنفس الجوهر ولو سلك مذاهبهم سالك لعد الاقانيم عندهم في حكم
الاحوال النفسية عند مثبتي الاحوال وسنوضح في اثبات الصفات ان مذهب الى هاشم
في الحياة والعلم نحو مذهب النصارى فانه لم يرد القديم عالما الى حال وكذلك
فهذا انه حيث صوفوا ذلك الى النفسية ثم قول المثبتين للاحوال حالا واحدة تقتضي للذات

سائر الاحوال وهي اخص اوصاف القديم وخالف في ذلك اياه فان الجبائي زعم
ان اخص اوصاف القديم قدمه وابو هاشم يابى ذلك ثم قالت النصارى وجود الجوهر
اقنوم له وهذا يخالف مذاهب مثبتي الاحوال من اهل الحق فانا اذا قلنا ان العالم بحال ٤٤٢
الوجود حالة بل وجود الشيء نفسه وللمعنى لموجب الاضطراب نذكره في كتاب
العلل ان شاء الله تعالى ومما يستدرك الى ما قلناه من ان الاقانيم عندهم ليست
بعد من المعاني الموجودة لان عندهم الوجود منها ولا يستريب عاقل في ان وجود الموجود
ليس بصفة موجودة زائدة على الموجود اذ لو قيل بما يلزم من ذلك ان يكون الموجود وجود
يتسلسل الى غير نهاية ثم النصارى ربما يعبرون عن الاقانيم بالاب والابن
والروح ويعنون بالاب الوجود وبالابن المسيح الذي تدرع به اللاهوت وبالروح
الحياة وربما يسمون العلم كلمة فلا يظنوا انهم يريدون بالكلمة الكلام فان الكلام عندهم
من صفات المعاني وانهم يعبرون بالكلمة عن العلم ولا يسمون العلم قبل التدرع
والاتحاد بالمسيح ابنا بل المسيح عندهم مع ما تدرع به ابن ووجوه الرد عليهم
تنقسم فمنها ان نتبع عليهم الصفات بالطرق التي نبينها على المعتزلة على ما سنأتي
ان شاء الله ومن وجوه الكلام عليهم ان نقول لهم لم حصرتم الاقانيم بالثلثة ولم تزيدوا
على من يعددها ان يعد فيها عددا ولنا في هذه الطلبة وجهان احدهما ان يجري بالحال
المطالبة ونعوض لهم انفتاح وجه الاقتصار على الثلثة فلا يجدون في الخروج
عن المطالبة سبيلا واقصى ما يتمحلون اليه ان يقولوا لم نعلم اقنوما زائدا بعد البحث
والنظر وسبر طرق العبر وهذا من اوهن ما يعتصم به وبدا وجها غير مرضي
فساد ذلك استناده الى محض الدعوى وان قالوا الاقانيم هي الخواص الواجبة
والصفات اللازمة والذي ذكرناه يقع الاستبداد به فقيل لهم هذه

دعوى ايضا فلم زعمتم ان الاستبداد يقع بما ذكرتم وهذا يجر عند التحقيق
الطلبة الى الطريقة الاولى واقصى ما يقدر عليه الخصم ان يعتصم بعدم علمه
فيقال له لم دل عدم علمك على حافة النزاع فمنه طريقة الاحتمال وان اراد ما ان
٤٤٢ يسلك طريقة التفصيل في الطلبة قلنا اذا انا لم اقتصرتم في ذكر الاقانيم على
الوجود والحياة والعلم فما انكرتم على من يقدر القدرة اقنوما زائدا وعند
ذلك اضطربت اراؤهم فلم يتمسكوا من الانفصال بما جاوا لوانه الانفصال فان قالوا
الحياة تجزي عن القدرة فقال لهم فهلا اجزت عن العلم فلا يجدون عن ذلك فصلا
فان قالوا الحي قد يخلو عن العلم من كل وجه ولا يخلو عن القدرة وهذا خلف من القول
ذلك فانه كما يجوز خلو الحي شاهدا عن جميع العلوم فكذلك يجوز خلوه عن القدرة
وهذا يتبع المذهب المذكور هذا المبلغ ولا ينفعه اقدار وهذا الذي ذكره فيه قال
ما فهموه شاهدا اذ من اصلهم ان القدرة شاهدا تزيد على الحياة وليس منهم من يقول
ان قدرة الواحد منا حياته فقد بطل ما عولوا عليه ولو تعسف متعسف من اهل
مذهبهم وزعم ان الحياة شاهدا هي القدرة كان ذلك استنادا منه الى نفي الاعراض
وابطال مسلك اثباتها فانا نرى الحي يقدر تارة ويعجز اخرى وتارة يتحرك ويسكن
وليس يقع القدرة او لو جرى يقع الحياة وجملة ضروب الاعراض وهذا لم يذكره قد جاء
في مذهبهم اذ مذهبهم على العموم في الشاهد ما قدمناه ثم نقول الحياة والقدرة
مختلفتان فوجب ان يكون كل عرض مختص اذ الحياة ليس من خاصيتها التعلق بغير المحل
الذي قامت به والقدرة تتعلق بالمقدور وانما تغاير المختلفان فاما الذي يذكره
اشارات الى الاصول مع ايثار الاختصار ونكت الاعتراف بهم تسميتهم
الوجود من الاقانيم والمصير الى انه صفة للجوهر وليس غير الجوهر ثم يجعلون القدرة
الحياة وهذا ساقط لا حقائق له وقد ذكر القاضي وجوها في نقض النصارى

٤١٤

الانفصال وكلها واهيه ولكنه ذكرها في المهذب لما كان مقصده المبالغه
لتقريب الامر وتسهيل ما يدركه على بعض الملوك المحاسن للتعمق في الحقائق ومما
ذكره في الفصل في الحياه والعلم لما قيل لهم هلا جعلتم العلم كالحياه فقالوا
هما مستويان احكام الحياه باستتباع حرمان المبالغه والتفصيل بخلاف العلم اذ لعل
هذا علم من هذا وهذا الذي ذكروه سلس عليهم في القدره اذ المبالغه ساقه
فيها ولا حرج مع هذا الى حاله الحرى المبالغه فيه على زعمهم وذكروا من الطرق وفصولا ١/١
كلها ادرتها واشار الاحراز عنها والذي عول عليه البصري لعنهم الله ان قالوا
الاقانيم هي جواهر الجوهر ومن حكم الخاصيه التي هي صفه النفس ان لا يتعدى ولا
يتعداه الى ما سواه وقالوا وهذا مخصوص في الوجود الذي عددناه من الاقانيم
وهو مخصوص في الحياه اذ هي مختصه بالجوهر وقالوا العلم له احكام بالجوهر
من حيث كان عالما به والقدره لا احكام لها بالذات بل بتعلقها بغيرها اذ من المحال
كون الجوهر العديم مقدورا وهذا الذي ذكروه عري عن التحصيل ومناده سهم
من اوجه منها انهم نقضوا اصل مذهبهم بما ذكروه فانهم زعموا ان القدره متخصصه فهي الى
الحياه ثم لما جاوزهم المسلك قالوا الحياه مختصه بالجوهر العديم بخلاف القدره وهذا
تصريح منهم بان القدره مقابله للحياه وساقها في موجبها ولو كان حكمه التعدي
عن الجوهر في التعلق بغير ما كان حكمه ان لا يتعدى ومن هذا ساقض مما قدمنا اخفا
به ثم يقال لهم هلا قلتم ان العلم من حيث يتعلق بغير الجوهر لم يكن اقنوما له فان قالوا
انما كان اقنوما من حيث كان متعلقا بالذات لا من حيث كان متعلقا بغيره قلنا
فاجعلوا الابصار اقنوما من حيث يرى الجوهر نفسه لا من حيث يتعلق بالاغيار وهذا
ما لا انفصال فيه ثم كل ما ذكرناه يتكلف فان الصفه انما تكون اقنوما للجوهر من حيث
تكون خاصيه له وتكون الجوهر موصوفا بها والتعلق بالمتعلقات ليس مما يقتضيه

٤١٥

العلم بالذات وسر ذلك ان العلم انما كان صفه للجوهر من حيث كان الجوهر عالما به
لا من حيث كان معلوما به ثم كونه عالما لازم له سواء كان عالما بنفسه او بغيره
والذي يوجب العلم من الحكم للذات عند اختصاصه بها فاما عندنا او عند لوليه
خاصيته عندهم ان يكون الذات عالما لا ان يكون معلوما والذي يوضح ذلك ان العلم
لو كان صفه للمعلوم به لوجب ان يكون العلم الحادث صفه للقديم من حيث كان معلوما
به ووجب ان يكون العلم الذي هو اقنوم الجوهر عندهم اقنوما لجمله الحوادث من
حيث كانت الحوادث معلومه به وهذا ساقط من مذهبهم فوضح ما قلناه بطلان ما عولوا عليه
ثم يقال لو اسلمنا لكم ما قلتموه لزمكم على طرده ان تجعلوا البقا للجوهر اقنوما
والعالم من حيث لزم الجوهر ولم يتعداه فان راموا في ذلك فصلا وقالوا البقا نفس
الوجود كان زعما قالوه باطلا اذ لو كان البقا وجودا لكان كل موجود باقيا
حتى يكون الحادث في اول حال حدوثه باقيا من حيث يحصل له الوجود وهذا اصل المسئله
البديهيه ثم نقول ذلك من جعل الوجود اقنوما وهو من حكم الصفه للجوهر فانه ان ساعد
كون الوجود اقنوما ابدا على ذات الجوهر لم يبعد كون البقا اقنوما زائدا
على الوجود وكذلك يلزمهم ان يجعلوا كون الجوهر قائما بنفسه وكونه متحيزا
قديما اقنوما فان جميع ما ذكرناه لا يتعداه ولا احوال لهم عن شيء من ذلك وان المانع
في التعلق الكلام لو ان الاراده اقنوما ولو ان الكلام كذلك فزعموا ان الاراده والكلام
حادثان جرينا عليهم ما قدمنا على قدمهما وان الامور ان يلزمهم حدوث العلم كما قالوا
بحدث الاراده ولو انه اقنوما فصلنا بينهما بحدوث والكلام في ذلك يطول بتتبعه ومما
ذكرناه غنيه وقد اعتقلنا في باب الجوهر ما للنصارى ذكره الخاص ولم
يرد لفظه الا لظهوره وذلك انهم قالوا وجدنا الموجود شاهدا ينقسم الى جوهر
والى ما ليس بجوهر ثم ما ليس بجوهر صفه فيجب ان يكون كل موجود صفه او

جوهر وربما قالوا معبرين عن هذا المعنى كل موجود صفة او موصوف ثم
كل موصوف جوهر ويستدلون على ذلك بالشاهد المحض من غير اعتبار ربط والا
يستثنا دليل حصر الشاهد على الغائب يجر الى التعطيل والقول بالدهر اذ طرده يوجب
ان يقول القائل لا موجود الا وهو حادث تمسكا بالشاهد واطراد الامر يفضي الى غير
ذلك مما نستوفيه في اثبات الصفات ان شا الله واقرب ما يلزمهم ان يجعلوا الجوهر
القديم متحيزا مختصا ببعض الاقطار تمسكا بالشاهد ويجعلوه قابلا للاعراض
رجوعا الى محض الوجود وهذا مما يأباه النصارى فان من اصلهم تقديس الاله عن
الحدود والاقطار والجهات والمحاذيات وقبول الحوادث والاعراض فبطل ما عولوا
عليه من كل وجه

القول في ذكر مذاهبهم في الاتحاد وتدرع اللاهوت بالناسوت

ووجوه الرد عليهم فيها اعلموا عصمكم الله انا لا نحتاج الى تعديد
ذكر مذاهبهم في الاتحاد والتدرع على التفصيل فلهم فيه مذاهب منتشرة وهم
فيها متقاطعون متدابرون يكفر بعضهم بعضا والذي صار اليه معظمهم ان الكلمة حلت
المسيح كما يحل العرض محله وعنوا بالكلمة العلم الذي هو اقنوم الجوهر وهذا مذهب
الروم منهم وصارت طائفة من اليعقوبية والنسطورية الى ان الكلمة خالطت جسد المسيح
ومازجته كما يمازج الخمر اللبن وذهب معظم اليعاقبة الى ان الكلمة انقلبت لحما ودما
وذهب الروم في معنى الاتحاد الى الاختلاط والامتزاج كما قدمناه ولا غير انهم
زادوا عليه فقالوا صارت الكلمة والمسيح شيئا واحدا وربما عبروا عن مذهبهم
فقالوا صار الاثنان واحدا وصارت الكثرة قلة وعبروا بالكثرة عن العدد قبل الاختلاط
وبالقلة عن الاتحاد وذهب اخلاط من النصارى وانساب من كل حزب الى ان المراد
بالاتحاد ظهور اللاهوت على الناسوت ثم اختلفوا في ذلك على ثلثة اوجه فمنهم من فسر
الظهور بمثل ما ذكره وقال اذا قابل الشخص شيئا صقيلا ظهر على الجسم الصقيل ورئي

فيه دون ان ينتقل اليه ولم يحله وقالوا هكذا معنى ظهور اللاهوت على الناسوت
ومن بعضهم لذلك مثلا اخر ومثله بنقش الطابع المنقوش اذا اتصل بشمع او بما يضاهيه
فيظهر نقش الطابع عليه وان لم يحله من الطابع شيء وربما فسر بعضهم بان قال
معنى ظهور اللاهوت على المسيح كمعنى استوا الاله عند الاسلاميين على العرش مع
مصيرهم الى احالة المماسة والمحاذاة فهذه مذاهبهم ثم يعبرون عن الاتحاد بالتدرع
والعبارتان راجعتان الى محصول واحد وما حال التدرع في اللغة واضح وكانهم يعتقدون
تجوزا ويعنون اتحاد اللاهوت بجسد المسيح تعالى الله عن قولهم ونحن الان
نتتبع جميع مذاهبهم بالنقض والافساد مستعينين بالله عز وجل امام فان قالوا ان الكلمة حلت
المسيح كما يحل العرض محله فهذا باطل من اوجه منها ان نقول الكلمة التي حلت المسيح
عن زعمكم هل انفصلت عن الجوهر القديم ام هي على الاختصاص به فان قيل الاتحاد
بالمسيح فان زعموا انها لم تنفصل عن الجوهر القديم فقال لكم كيف حلت غير الجوهر
القديم مع الاختصاص بالجوهر القديم ونحن نعلم علم اضطرار ان المعلوم الواحد اذا
كان مختصا بذات ولم يزايلها فلا يجوز ان يختص بذات اخرى لم يكن مختصا بها قبل مع
بقائه على ما كان عليه ثم وقد اعترف النصارى باستحالة قيام العرض بمحلين
فبطل ما قالوه وان قالوا ذلك في الاعراض الحادثة فلان يجعلوه في الاقنوم القديم اولى
بل اذا قالوه في العرض قالوه في صفة النفس اولا اذ صفات النفس الذم وهي
باستحالة التعدي اخلق واجدر لان العرض القائم بالمحل يجوز تقدير عدمه مع اعلاه
في غيره ولا يجوز تقدير ذلك في صفة النفس النفس وربما قربوا هذا القسم من وجه اخر
فقالوا جسد المسيح والناسوت فيه اذا قدرنا رفع الكلمة ثم حلته الكلمة فلا يتصور
الا ان يتجدد فيه معنى لم يكن وينتقل اليه معنى ويستحيل ذلك معنى من غير حدوث
والانتقال وقد قالت النصارى باستحالة حدوث الكلمة واستحالة انتقالها فبطل

ما قالوه. ولو ظن ظان بالنصارى أنهم يزعمون أن الكلمة هي النوع الجوهر القديم فهو
خلاف قولهم على أنه يلزم على ذلك وجوه من الفساد أحدها أن اللون الجوهر بعد
مولد عيسى عم ما ذهب الى هذا المذهب احد منهم ويلزم عليه من ابطاله صفة النفس للنفس إذ
الكلمة عندهم صفة نفس للجوهر وصفات النفس لا تزول ولو جاز ذلك لجاز زوال الصفة ٤٢٨
الجوهر الحادث ثم هذا ممنوع وفاقا ويلزم وجها آخر من الاستحالة وهو أن يستقل قائما
يقوم بنفسه فيلزم من ذلك تجويز انتقال الأعراض وذلك يجر الى جواز قيام الأعراض
بالأعراض والى جواز انقلاب الجواهر من عين أعراض وهذا إنما استقصينا القول فيه
في صدر الكتاب ثم تجويز انتقال الأعراض أقرب من تجويز انتقال صفات الأنفس فإن صفة
النفس لا توصف على حيالها بالوجود وإنما يوصف بالوجود فهو العدم الانتقال من العرض
المجهولة وصف الوجود ولو اتفق النصارى على امتناع انتقال القديم العالم بالنفس
وهو الذي يسمونه جوهرا فإذا امتنع انتقال العالم بالنفس فلأن يمتنع انتقال صفة نفسه
أولى فبطل مذهبهم من كل وجه ومن أوضح ما تمسكنا به على هذا أن نقول هل
تجوزون اتحاد الحياة بالمسيح كما جوزتم اتحاد العلم به أم تأبون فإن أبوه وهذا العلم
طولبوا بالفصل بين الأمرين فلا يجدون في امتناع الاتحاد في أحدهما معنى يجد الا
ويعولون الذي هو الواقع والخاصم من الإلزام الاطراد المنع في الجانبين أو طرد
التجويز فيهما فإن قالوا إنما استدللنا على اتحاد العلم بالمسيح لما رأيناه من ظهور العلوم
لاستثنائهم فيها فلما استطال استثناءها ثم هذا عند ذكر ما استنبطتم في آخر الباب
على أنا نقول أن هلا استدللتم على اتحاد الحياة بمن جهة الفردية فإن أجازوا عن ذلك على
إحياء الموتى وخلق الطير من طين وإبراء الأكمه في حكم الحياة فهلا استدللتم بهذا الوجه
ثم نقول هلا قلتم إن الكلمة لما اتحدت بالمسيح فلا بد من اتحاد الحياة لاتحاد العلم الذي هو
أقنوم الجوهر فيبطل أن يبعد عن الحياة التي هي أقنوم الجوهر أيضا وذلك أن العلم

يفتقر الى الحياة ثم يصح أن يشترط فيه الحياة القديمة فهذه السبل أقرب الى طرق
النظر مما ذكروه ومما جرّهم الى ذلك وصفهم المسيح بأنه إله ومصيرهم الى وجوب
اتصاف الإله بأقنوم العلم فهلا قالوا بوجوب اتصافه بأقنوم الحياة من حيث اعتقدوا
٤٢٩ كونه إلها فبطل ما قالوه ويلبس أنهم لا يجدون مخرجا عن طلبه من مطالبتهم بالحاق الأقانيم
الثلاثة بالمسيح وباتحاد أقنوم واحد عندها عشوه ولا يجد المحقول هنا النصارى يجهون
عند العجم والتنفيذ ويلقبها فمستنده الى محض النظم وهذا يجري مجرى الأصل الذي
لم يعقد بحقيقتهم ويستدركه لم يمسكا بمعظم ظواهر آي القرآن وبتعاليه عنه أن تعالى الله
ومما تمسك به على هذا أن نقول هل يجوز أن تتحد صفة نفس جوهر بعرض أو
تتحد صفة نفس عرض بجوهر حتى يصير الجوهر في حكم سواد عند اتحاد صفة
نفس السواد بالجوهر وعند ذلك يعرض الأمر على الصدر من ذلك فإذا أبوه وهو حقيقة
الطعم إذ لا يتبين منهم تجويز الاتحاد في صفة النفس المحدثات فقال لهم إذا امتنع ذلك في
الحوادث مع أنها عرضة التبدلات والتغيرات فلأن يمتنع ذلك في القديم المتعالي
عن التبدل والتغير أولى وهذا مما لا محيص عنه فإن راموا في ذلك فصلا وقالوا لكم
العرض يناقض حكم الجوهر إذ الجوهر قائم بنفسه والعرض لا يقوم بنفسه فلما تناقضا
في حكميهما استحال اتحاد صفة أحدهما بالآخر وهذا الذي ذكروه لا محصول له فإنا نلزم
ملزمهم أن يتحد الجوهر بصفة العرض في أن لا يقوم بنفسه مع بقائه على صفة في العالم
بالنفس فإن قالوا ذلك لما ناقض أن يقوم بنفسه ولا يقوم به وإنما الذي الزمناهم أن
يتحد الجوهر بحكم السواد في كونه سوادا وليس يتحقق بذلك من التناقض ما ذكروه
فإن قالوا الواحد حكم السواد في كونه سوادا الوجب أن يلون في حكم السواد من كل
وجه قلنا يلزم على طرد ذلك أن يقولوا إذا اتحد العلم بالمسيح وجب أن يتصف به
الأقانيم كلها فإنها صفات الجوهر القديم وخواصه وهي لا تتعدى شيئا وانتفاء الذي

يعرف الحق في ذلك انا ان نقول لفظ حكم الجوهر عن حكم السواد فلا يجوز ذلك
في حكم الناسوت واللاهوت اولى وجملة القول في ذلك ان اللاهوت كان هو الناسوت
فيما كان الجوهر العرض وقد قدمنا في فساد التماثل والاتحاد افساد ان يجعل الحي قديما ومحدثا ٤٢٠
من كل وجه وانا اقسم انه حادث لصحة نفس حادث كما له فيجب ان يصح ذلك
في الحادث والقديم وما الزمهم القاضي في مجاري كلامه ان قال لو جاز اتحاد اقنوم الجوهر
القديم بالناسوت لو جاز اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم وهذا اقلا اتحاد و
فيه فصلا [illegible] عليهم في ذلك ان قالوا لو اتحد صفة حادث بالجوهر القديم
لا يصح ان يقال اذا اتحد اقنوم الجوهر بالناسوت انما ليس بعده ولا تعدد في
الناسوت وانما التعدد في اقانيم الجوهر وهذا الذي قالوه ساقط من وجه
اذ بهما انضافا الناسوت واللاهوت في صفة الكمال والانعام بالالهية مستحقا في
سبحانه فضلا بالقديم الحادث في صفة النقص ثم يقال ان وجب اتحاد الجوهر بالحادث
صفة لنفسه حادثة وجب اتحاد الاقنوم بالحادث حادث فان لم يجب ذلك واحد الكلم
لم يجب في الثاني ثم يقال الجوهر المخصوص بالاقانيم لا يثبت له الالهية عندكم على ما يسوغ مع تحقيقه
ان شاء الله فاذا لم يحصل بالالهية مع اختصاصه بالاقانيم وجب الا يستحق وان اتحد
به صفة حادث بطل ما قالوه من كل وجه وما اتضح موقعه عليهم ان تعال لهم
من منعكم اصلهم اتحاد الكلمة بعين المسيح وكل ما يدل على امتناع ذلك في بعض
المسيح يدل على امتناعه في المسيح ولهم في ذلك اضطراب فمنهم من يقول الكلمة
اتحدت بالانسان الجزئي يعنون المسيح من المسيح يريد معنى الانسان العام الكلي ومنهم
من يقول الكلمة اتحدت بالانسان الكلي ويستعد في ذلك امثلة يوضح بها تناقضهم لما
[illegible] كافية في الرد على من قال بحلول الكلمة المسيح فاما الذين قالوا بالاختلاط
والامتزاج وجعلوا المخالطة الحجر اللين فلما قدمناه ردا على الاولين يعود

والاختلاط يكتب

علي هذا ان ما دلنا على امتناع الحلول في الاقنوم جملة هو الدال على امتناع
الامتزاج والاختلاط اولى ثم يخصصها وانا بان نقول الاختلاط انما يصح على
ما ذكرتموه من الاجرام والاجسام والاقنوم ليس بجرم ولا جسم بل لا يتشخص
٤٢٠ لو صح الوجود على التفرد والتجرد فلا يتصور مخالطته للاجسام وصح
ذلك لعجزهم عن كشفه ثم نقول لهم لا معنى للاختلاط عندنا اكثر من التجاور والتجاور
ليس يصح الا من متحيزين متحيزين يحصل في جهة كل واحد منهما جزء من الاخر
فان ارادوا بالاختلاط هذا فقد ابطلناه وان ارادوا غيره فقد خرجوا عن حيز العقل وقد
قدمنا في الرد على القائلين بالتجزي ما فيه مقنع وان زعموا ان الاختلاط هو تداخل
الاجسام على ما [illegible] النظام فقد قدمنا الرد عليه ما فيه اقناع وان لم يفسروا
الاختلاط بالمجاورة وبتداخل الذوات ولا بالتداخل ولم يفسروه ايضا بالحلول
كما حكيناه عن المتقدمين [illegible] للعبارة التي اطلقوها مجهول الكلام على
المذاهب بالرد والقبول فرع لفهمها والاحاطة بها وان ذكروا معنى صحيحا او زعموا
انهم عنوا بالاختلاط [illegible] المعنى [illegible] في العبارة وما تمسك به القاضي رد على
هاولاء ان قال ما خالط جوهرا او جواهر بعد ان لم يكن مخالطا فلا بد ان حدثه
فان الذي يوصلنا الى العلم بحدوث الجواهر امارات انها مجاورة ومفترقة [illegible]
ابعادها عن الحوادث والذي قاله النصارى يخرجهم الى القول بحدوث الاقنوم او الى
القدح في دلالة حدوث الجواهر فان لقائل ان يقول [illegible] حقيقة الاتصال وهو اولى ذكر
معنى الاختلاط وقد يستبين مذاهبهم [illegible] الى الحلول كما قدمنا ذكره
فاما الذين قالوا الكلمة [illegible] فلما قدمناه من الادلة يعود على هاولاء فان
الدال على امتناع حلول صفة النفس دال على استحالة [illegible] الا لامعنى لتكرارها
منسوبهم الذين صاروا الى هذا المذهب واتفقوا انهم في الاختلاط اولا ثم زادوا

علمهم بالانقلاب وكل ما دل على امتناع الاختلاط يعود عليها ولانهم يقولون انهم
يجوّزون انقلاب الجوهر عرضا وانقلاب العرض جوهرا فان ابوه وامتنعوا منه وهو
اصلهم قيل لهم اذا امتنع ذلك فلِمَ لا يستقلب انقلاب الاقنوم بكماله ولا يقولوا اذا قام
العلم بالواحد منا ينبغي ان ينقلب بكماله هذا القول ولا ولا محالة لهم عن ذلك ٤٢٢
ثم يقال لهم جوّزوا انقلاب اللحم اقنوما كما جوزتم انقلاب الاقنوم لحما ثم يقال لهم
ليس اللحم كان لحما قبل الاتحاد فلم يتغير ما معنى انقلاب الكلمة الى اللحم فان
ارادوا بذلك انه صار غير ذلك اللحم فقد كان غيره قبل ذلك فلا معنى لانقلاب
شي اليه من غير زيادة وليس من اصلهم ان الاقنوم انقلب لحما ابدا وانهم الى الحكم
المسيح فلا معنى لمصير الاقنوم لحما الا ان يقدر امتزاجه مع بقاء اللحم لحما قديرو
ولا يتحصل من مذاهبهم الا الحلول المتقدم وخالط التوريه ان يقال لهم كما اطلقتم
انقلاب الاقنوم لحما فاطلقوا انقلابه حادثا مفتتح الوجود والذي يحقق القول
في ذلك ان لحم المسيح حادث فلو صار غير لحمه بعد ان يكون حادثا على الضرورة وان
امتنعوا من كون لحمه حادثا انتحوا الى الدهر ونقضوا قولهم بحدث العالم فان
حملهم ذلك ان حدث العالم كانت متحققة في جسد المسيح عليه وتشبيهه فاما الدم
تقدم كل جوهر والقطع في ذلك ان حدثهما واما القطع بحدث المسيح واما ما صار
اليه الروم من ان الاقنوم والمسيح صار اسما واحدا فلا طائل منه في الرد على
الاولين ورد عليهم وما رددنا به القائلين على الاختلاط يرد عليها وان عاتم قالوا
بالاختلاط حكموا بان الاتحاد يقتضي ثم يقول المصير الى الاسم صار واحدا
ولم يعدم واحد منهما خارج عن ضرورة العقل ولو جاز ذلك لجاز الحكم جوهرين من
غير ان يعدم احدهما وجاز الاتحاد في غير صرف في محل واحد وهذا يجر الى القول
العدد التناسق بواه الاتحاد من غير عدم واحد منهما يلزم على ذلك ان التسعط

مواتية عشر عصر

السلم

من اصحاب العنصر ما قالوه من اتحاده في الارادة بعد ذلك من غير مزيد فهما لا يزال يقول
لهما ان الاقنوم في حكم المخالفة للجوهر وفيصير المخالفين واحد محال فان ذلك يؤدي
الى نفي احد منهما والذي يوضح ذلك انه لو لزم من اتحاد الكلمة بالمسيح مصيرهما شيئا
٤٢٤ واحدا فيلزم من اختصاص الاقانيم بالجوهر على اصلهم ما يقدر في الاختصاص ان يتحد
فاذا لم يتحد الاقانيم مع اختصاصها بالجوهر فلان لا يتحد مع الناسوت اولى ولا
خلاص لهم من ذلك الا ابطال التثليث والمصير الى الاتحاد بطرد الباب واما ابطال
الاتحاد الذي اعتقدوه في الكلمة والمسيح وان ادعوا في تفسير الاتحاد الى اختصاص
الاقنوم بالناسوت وان الاقنوم لا ينفرد بوجود على حياله فقد عادوا الى مذاهب
اصحاب الحلول ولا نظر انهم يعودون في ذلك ابدا الا ما اعتقد الروم الاتحاد
الحقيقي وعمدة حمل نفوسهم في الرد علينا ولاية يحيى فامتثلها العمر بالسلطه
القاضي وردنا على المعاني من سائر كلامه وكلام غيره واما القائلون بالظهور
والتمثيل فانه يظهر على الاجسام الصقيلة فتعدوا عن التحصيل وذلك انه يقول
لهم ان اردت العقول فيما ادعيتم فالاجسام الصقيلة على ما يلهمه مذاهب فالذي
من نصه ان الناظر في الجسم الصقيل انما يرى نفسه على مجرى العادة ولم يحدث في المرآة
امر لم يكن وصار المعتزلة الى قريب من ذلك غير انهم زعموا ان الرائي يرى نفسه
بانعكاس الاشعة الى مقابلتها من ناظر العين على ما يستنبط القول في ذلك
ان ادراكه ان شا الله ولم يصر واحد من الفريقين الى تغير المرآة وسواء اصحابنا والمعتزلة
على ما كانت عليه وانما الرائي راى ما لم يكن راه قبل فان جرتم على هذا القياس
فاحكموا بان المسيح مع ظهور الكلمة عليه كهو اذ لم تظهر عليه وما صار اليه من
المائلين الى الطبع والفلسفة الى ان ما يقابل الصقيل ينطبع فيه وربما الاكثر
هاولا ان جاز ان يكون وحدث في المرآة ما لم يكن فانهم سلكوا هذه الطريقة فقد

ومنهم الى حد هب اخوانهم وهم يقولون بحلول الكلمة في ذات المسيح فلم يستمر لها ولابد
مذهب ثم لو كان ما قالوه ظهورًا مخصوصًا من غير اتحاد والمسيح به فمعنى ان لا يلبس
للمسيح صفة اللاهوتية على معنى اظهاره وهم مجمعون على ان المسيح اله ونحن نعلم ان الكراه
اذا ظهرت عليها على زعمهم انسان لا يصير انسانًا فلو كان المسيح الها بمجرد ما
يحيى ميتًا ومعلوم ان المرأة لا يلبسها حكم الحكام فاظهر عليها فاصحاب اظهر وبان امثالنا
بمنزلة الكلمة بالظهور اولى من الروح او الالة او الجوهر بعينه فان الكلام في ذلك
فضلا في الرد على المتمسكين بالطابع والخاتم نظائر الرد عليها وان على انه لا يظهر
في الشمع حروف الطابع ونقش الخاتم ابدا الا ان كان نقش الطابع حروف باسه
ورسوم ما شرع فاذا حاصل نظائر المحاذاة على الشمع عاد ما نشترم الخاتم في
السمع والحرص في السمع اسناه الاحاديث وانه نقش الخاتم احتمال ان كان نقش
السمع ما شئنا وطرد ذلك يطلقه وفيما قدمناه عنه فاما الذين فسروا الظهور بغير
من مذاهب الاسلاميين في استواء الله على العرش فقد العدوا البحعه وطمعوا في غير
مطمع فان المعنى بالاستواء عند ذوي التحقيق القهر والاقتدار والعلو والقدرة فان
فسروا الظهور على عيسى بذلك فلا اختصاص له اذ الان يختص بالذي يستر لها
ما جرى ذلك في العرش ونحوه وان اهم يحصرون بذلك من حمل الاستواء المتمسك
الى معنا على المحاذاة او المماسة تعالى الله عن قولهم علوًا كبيرًا فقد ذهب النصارى
فليس لهم استرواح الى شيء من ذلك فاعلموه **تتمة** النصارى في الاتحاد
محصول قولهم وان تعرف العبارات مووا ومرجعها الى ما ظهر على عيسى عليه السلام
من الآيات والمعجزات فيقولون لما اختص عيسى من بين كافة الناس بابراء الاكمه والابرص
والاخبار عن الغيوب واحياء الموتى وكانت هذه الاشياء تقع على حسب قصده واختياره
وعلى موجب مراده وارادته حكمنا بان افعاله واقعة عن اقتداره واتباعه وانما

استبان ذلك من حيث وقعت على حسب اختياره ولو جاز المصير الى ان الآيات الواقعة
على حسب القصد والاختيار لم تكن من فعله لجاز ادعاء ذلك في سائر الافعال المعتادة
فاذا استوا عند التشبيه بمنزلة الطرق في ان الآيات خوارق العادات كانت من فعله
رسول على من امهم وقالوا قد يعطوا ان احيا الموتى وابرا الاكمه والابرص ليس من قبيل
مقدور ان البشر فيجب ان يكون المقتدر عليها متصفا باللاهوت وهذا الذي ذكروه
دال لخوا على جميع ولا محصول له وهو متركب من الدواعي المحضة واما قولهم
ان الآيات كانت تظهر على حسب قصده فهذا اسند بك لا مناقشة فيه وبه تتميز المعجزات
عند كثير من الائمة على بعض التفاصيل واما الذي على ذلك من ادعاء الموحدون
له فعله الشارع وذلك انا نقول ان ما كان صلوات الله عليه يظهر من الآيات
حتى يبتهل الى الله عز وجل وانا لو في الرغبة اليه حتى يظهر الله ما سأل العبد
الحاذق في السؤال واخفائه فيه وصح عندنا في الامام انه صلوات الله عليه كان
يقدم على ما يريد اظهاره من احياء الموتى صلاة لله تعالى يخشع فيها ويخضع ويسمي الله بما
علمه الله فان ادعى النصارى انه كان يظهر هذه الآيات من تلقاء نفسه وانه كان
لا يسأل الله اظهارها بل كان يستقل ويستبد بنفسه فهم مبادرون فيما ادعوه
اشد المنازعة وان اعترفوا بما قلناه فقد سقط حجاجهم نقول لهم انه كان يجد الآيات بنفسه
ثم نقول لو سلم لكم مسلم جدلا ظهور الآيات منه من غير مسألة وزعما ان الله تعالى ليس
فيه معتنهم فان وقوع الشيء على حسب قصد الانسان واختياره لا يدل على كونه من
فعله عندنا ولذلك اضربنا الى ان من دفع حجرا حتى يهوي من علو الى سفل فقد وقع
ذلك على حسب قصده وليس ذلك من فعله ولا من مقدوراته وكذلك القول في جملة ما
وصفه بعض الناس بالتولد وكذلك الشبع والري يحصلان على حسب القصد

والسامر جف وزان المشر وكذلك القوالع اسباب لسر من الالوان ويستوضح هذا الوجه
في خلق الاعمال ان سنا الله تعالى والذي قالوه من ان ذلك يورث ريبا وتشككا في الافعال
المعتادة اذ انما تتميز الافعال المقدورة عن غيرها لوقوع المقدورة على حسب القصد
فهذا مردود بانضباط الاحوال ان المقدور يتميز عن غيره بوقوعه على حسب القصد اذ
قد يقع الفعل مقدورا من الساهي والنائم والبهائم من غير قصد واختيار الذي يقطع
دابرهم ويحسم تشغيبهم ان يقول طرد ذلك الحكم يوجب عليكم الحكم بان موسى عليه
السلم المعزى حيث كانت الاشياء تصدر منه على حسب قصده واختياره فان انكروا من
امر موسى عليه السلم شيئا انعكس عليهم مثل ذلك في امر عيسى عليه السلم وان ادعوا انه
كان يفعل ذلك منسلا الى الله تعالى او الى عيسى لم يسلموا من قلب ذلك عليهم ومما تمسكوا
به ان قالوا قد اقمتم على ان عيسى كلمة الله وينطق لك كتابكم فانه قال تعالى انما
المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه ثم قالوا وهذا
نص مذهبنا وعقدنا اذ ذلك بان قالوا الكلمة قديمة عندكم اذ الكلمة في معنى الكلام والكلام
عندكم قديم قلنا لا سبيل عليكم في تسميته كلمة ولكن من اين لكم قدمها ولم تنكرون على
من زعم ان الكلمة ليست في معنى الكلام وانما المراد بها الاية والايات قد تسمى كلمات وهو
المعنى بقوله ما نفدت كلمات الله معناه ما نفدت ايات الله وبدائع مقدوراته سبحانه وتعالى
وهذه الاية شرحها قوله تعالى وجعلناها وابنها اية للعالمين ونستدل بحبل القران
لعسم الكلام عليهم فنقول انهم لا يخلون اما ان يستدلوا بالعصمة عقلا او يتمسكوا بظاهر
اية من القران فان استدلوا بالعصمة عقلا سقط استدلالهم في اوحى ما تقدم اذ بان عصامهم
في كون الكلمة قديمة وان كان متمسكهم بظاهر الاية فهو الزام وليس باسبق الا ل
ثم لنا في تاويل قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم وجهان نعم بعد تقديم اصل وهو ان

الكلمة لو حملت على ما ظنوه واعتقدوه لما اتصف الاية فان فيها ما يدل على
نقولهم وتوبيخهم وزجرهم عن غلوهم في دينهم فانه تعالى قال يا اهل الكتاب لا تغلوا في
دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق فلو اراد تعالى بذكر الكلمة ما ظنوه لكان مثبتا في
سياق الكلام ما وبخهم في اثباتها وهذا ما لا يلتبس على اللبيب في التاويل وجهان
احدهما ان الكلمة بمعنى الاية كما قدمناه والاخر المعنى بالقاء الكلمة الى مريم تكوينه سبحانه
وتعالى اياه بعد قوله كن والمقصود من الاية انه اخرجه الله تعالى بدنا وتوسع عن
الذود الى الكن فكان محمدا افسر الكلمة العا الى مريم ويوضح ذلك قوله تعالى ان مثل عيسى عند
الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فكان محمدا لتفسير الكلمة والقائها الى مريم ظاهر
التاويل اذ ذكر امر الخلق بالامور فهو ملقى اليه عن جهة اتصاله فيها وعلمها بالمسيح و
به ثم قوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا ولا مستروح لهم في هذه الاية لا استدلالا ولا الزاما
اذ ليس من اصلهم ان الروح حل المسيح وانما حله عندهم العلم وهو الكلمة والروح عندهم
هو الحياة وان سمي العلم به كان يجوز امارة لا منزلة تسمية العالم روحانيا ثم ما وبل الاله
سبيل المدرك والروح يرد على معان فقد يرد في القران والمراد به الوحي وهو المعنى بقوله
وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ويرد والمراد به جبريل وهو المعنى بروح القدس والروح
ايضا اسم ملك يقف المذكر يوم القيامة صفا وهو بنفسه يوازي جميعهم وقد فسر بعض المفسرين
بذلك قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا وقد يرد الروح والمراد به ارواح الاشباح
وهو المراد بقوله تعالى قل الروح من امر ربي فاذا كان اللفظ مترددا بين معان فلا يسوغ
الا استرواح الى ظاهره الاجوف فانه كالمسرح والمفتقر الى التفسير لا يستدل بظاهره
ثم لا اجماع بعد سقوطه وصح ان المستدل في حمل الروح على ارواح الاشخاص والاشباح
ووجه اضافته الى الله تعالى في قوله من روحنا التشريف والتكريم على ما قدمناه عند ذكرنا
تاويل الظواهر واما قوله تعالى وايدناه بروح القدس فهو محمول عليه السلم وكان ياتي

عليه وتوبيده وتسديده فقد سقط ما يسألونه من كل وجه وربما يسألون فيقولون

تزعمون أن اسم الأقانيم في الإنجيل وسنذكر فيه فصلا ونلحقه بما يدل عليهم بما يعرفونه من الأخبار

القول في ذكر مذاهبهم في الجوهر ومغايرته للأقانيم اختلف النصارى في الجوهر ٤٢٨

والأقانيم فزعم اليعقوبية والنسطورية أن الجوهر ليس بغير للأقانيم ثم اختلفوا فذهب

بعضهم إلى أن الجوهر هو الأقانيم وإليه ميل الدهماء منهم وزعم آخرون أن الجوهر لا

يقال إنه غير الأقانيم ولا يقال إنه هي وزعموا أنهم جروا في ذلك مجرى مثبتي الصفات حيث

قالوا إن الصفات ليست غير الذات ولا يقال إنها هي وذهب الروم وهم الملكية إلى أن

الجوهر غير الأقانيم ثم لهم خبط واضطراب في مخالفة الجوهر للأقانيم وموافقته

لها ذكر بعضه في هذا الباب فصلا وسنذكر الرد على اليعقوبية والنسطورية

فأما الذين قالوا منهم إن الجوهر هو الأقانيم فقد خرجوا عن المعقول وجحدوا الضرورة فإن

الأقانيم مختلفة عندهم لا تسد الروح مسد الكلمة ولا تسد الأب مسد الابن والجوهر

في نفسه لا يختلف فالواحد الذي لا تصور فيه الاختلاف كيف يكون عين المختلفات وكيف

يكون المتحد متعددا والذي لا يختلف مختلفا والذي يوضح ذلك أن الكلمة اختصت بالمسيح

عندهم دون الجوهر فلو كان الجوهر عين الكلمة لكان متحدا بالمسيح من حيث اتحدت به

الكلمة إذ كانت الكلمة عين متحدة بالمسيح من حيث لم يتحد به الجوهر ولا مرية في التناقض

على قول من يقول الكلمة ليست هي الروح والجوهر عين الكلمة والروح وإذا كان الجوهر

كلمة كانت الكلمة جوهرا فلزم أن تكون الكلمة روحا وأن لا تكون روحا وهذا أبلغ من الجهل

لا نبوء به عاقل وأما الذين قالوا منهم إن الجوهر لا يقال فيه إنه غير الأقانيم ولا عينها

فالكلام عليها لا يترتب على مسائلهم عن معتقدهم في الأقانيم مع الجوهر فنقول

لا شك أنكم تزعمون أن الجوهر موجود قديم فما قولكم في الأقانيم أهي موجودات

زائدة على ذات الجوهر أم لا توصف الأقانيم بالوجود ولا بالعدم تشبيها لها بالأحوال

عند مثبتيها فإن زعموا أن الأقانيم موجودة وانضمام الجوهر أربعة موجودات فتعين

التربيع مع الاعتراف بذلك لا امتناع من الخلاف والمغايرة فهذا تربيع لا حيلة لهم على الامتناع

٤٢٩ من المغايرة إنما هو على جواز العدم كما قدمناه في باب التغاير غير أنهم يلزمهم ما لا

قبل لهم منه وهو إبطال التثليث وإثبات التربيع فإنه إذا ثبت الوجود لأربعة فقد

زال التثليث فيقال لهم إذا جعلتم كل أقنوم إلها فهلا جعلتم الجوهر إلها وهذا ما

لا محيص لهم عنه وإن اعترفوا به فلا يرعووا واستووا من النصرانية والنصارى على اختلاف

طبقاتهم مجمعون على التثليث فهذا الرد وإن زعموا أن الأقانيم موجودات فإن زعموا أنها لا توصف

بالوجود ونزلوها منزلة الأحوال فلنا عليهم طرق في إبطالها أحدها نفي الأحوال فإذا

سد ما عليهم طرق إثبات الأحوال بطل كل ما عولوا عليه وصدهم عن إثبات الأحوال

هنا مع إنكارهم كون العالم بالشيء حالا أو حكما ولكم في السمع والبصر والبقاء

والقدم وكل ما يحل كون هذه الأشياء أحوالا فهو مخصوص في الأقانيم التي

ذكروها وسنذكر في رد الأحوال وإثباتها وفي منعها في باب الصفات إن شاء الله

ممهدة طريقه ولنا أن نقول إن منعتم كون الجوهر غير الأقانيم ووقر استقامة ذلك

لكم فما قولكم في كل أقنوم مع الأقنوم الآخر فإن زعموا أنهما متغايران فقد هدموا

ما بنوا ونقضوا ما أسسوا فإن الأقانيم لا تتصف بالوجود في دوامها فكيف تتصف

بالتغاير وإن لم يعتقدوا ذلك فلم لا يعتقد التغاير بين الجوهر والأقنوم أولى فإنه إذا

تغاير معلومان غير موصوفين بالوجود ولا يمتنع أن يتغاير موجود ومعلوم لا يوصف

بالوجود وإن زعموا أن الأقانيم لا تتغاير فقد قاربوا ولكن يقال لهم الأقانيم مع امتناع

تغايرها ثلاث ويوهم تماثلها فما المانع من عد الجوهر رابعا لها وإن لم يكن مغايرا لها

وهيهات اتضح منه إلى التثليث وإن عادوا إلى الجملة الأولى وزعموا أن الجوهر عين

الأقانيم عدنا لهم وأوضحنا افتضاحهم فإن قالوا قولنا فيما ألزمتمونا كقولكم في الجوهر

داخل الذات اسم الأحوال فلما أن وصفهم بذلك حكما حكمتم وذلك أنا إذا أثبتنا الأحوال
فيصف الجوهر مع أحواله بأنها معلومات ولا يجانسه هذه الأحوال ثم إذا لم نثبت
ذلك في الأحوال لم نثبته في الجوهر الموجود فإذا وصفنا الجوهر بل نثبت الأحوال
لم يستحل أن يكون الجوهر معلومًا أربعة من الجوهر أولى بالعدم من أحواله ولو امتنع منع
عن العدد فيمتنع عن تعدد الأحوال دون الذوات فأما المصير إلى عدم الأحوال والامتناع
من عدم الجوهر فهو قول للجهال ونحن نسلك بما ساق فيها أن الذات الثابتة الموصوفة
بالأحوال المعنونة بالوجود أولى بالعدم من الأحوال التي لا توصف على حيالها بالوجود فقد
وضح بطلان مذاهبهم وانطراد مطالبهم من كل وجه واستبان أنه لا مستروح لهم
في مذاهب مثبتي الأحوال ومما ينبغي أن لا يغفل المحصل عنه في مجاري كلامه أن نقول
ما يحصل من مذهبكم أن الأقنوم لا يوصف بالوجود ثم وصفتموه بكونه حيًا حياة
وهذا خروج عن قضية التحقيق فإن ما ثبت له وصف عام ووصف خاص لم يستحل
ثبوت الوصف الخاص مع انتفاء العام والإيضاح ذلك أن كل حادث لما اتصف بالوجود
والحدوث وكان الحدوث أخص من الوجود فاستحال ثبوت الحدوث دون الوجود وإن
لم يستحل على الجملة ثبوت الوجود دون الحدوث وكذلك السواد اتصف بكونه سوادًا
وكونه لونًا وكونه عرضًا ثم كونه سوادًا أخص من كونه لونًا وكونه لونًا أخص من كونه
عرضًا فاستحال سواد ليس بلون وإن لم يستحل لون ليس بسواد واستحال لون ليس
بعرض وإن لم يستحل عرض ليس بلون ونستقصي ذلك في الصفات إن شاء الله تعالى
فإذا مهد ذلك قلنا كل عالم متصف بالوجود وكونه عالمًا أخص من وجوده فإذا اتصف
الأقنوم بأخص الوصفين وجب وصفه بأعمهما فهذا وجه الكلام على هؤلاء فأما
الذين قالوا إن الجوهر غير الأقانيم فهؤلاء أقرب إلى إبطال التثليث من الأولين فإنهم إذا
أثبتوا الأقانيم وصرحوا بتعددها ثم أثبتوا الجوهر مغايرًا للأقانيم زادوا على التثليث

وأفضوا بذلك إلى أمر صوروه كل مغاير للمعدود أن يكون عدده مع المنفرد
فإذا لزم اليعقوبية والنسطورية إبطال التثليث فلزوم ذلك بالملكية أولى
فإن قالوا الجوهر وإن غاير الأقانيم الثلاثة فهو مع الأقانيم ثلاثة قلنا هذا الآن خروج عن
وبلاغة لقضية العقل فلم صرحتم بالمغايرة أولا ثم زعمتم أن الذي هو غير الأقانيم غير
الأقانيم وهذا غاية الجهل إن لم يبعد ذلك فيما زعمتم لم يبعد أن يقال الابن وإن
غاير الأب فهو هو الكلمة وإن غاير الروح والوجود فقد جعلتموهما أقنومًا متلبس
عد الكلمة مع الروح والوجود أقنومين بالعدم عد الجوهر المغاير للأقانيم الثلاثة
معها ثلاثة وإن تعسف مرة لا يحصل مذهبه إلا بجانسا ... أربعة ولكن الآلهة ثلاثة
فهذا خروج عن مذاهب النصارى وابتداع قول لم يصر إليه أحد منهم فإنهم مطبقون
على التثليث من كل وجه ثم نقول إذا اتسم الجوهر زائدًا على الأقانيم فما المانع من كون
الجوهر إلهًا فإن لم يبعد وصف كل أقنوم بأنه إله وإن كان كل أقنوم لا يتصف
بالوجود فالجوهر أولى بالإلهية فإنه موجود موصوف بالأقانيم والإله المبدع هو
الحي العالم القادر والجوهر هو الموصوف بكونه حيًا عالمًا موجودًا فإن العلم إذا قام
بذات يوجب كونها عالمة به وهذا القول في الحياة ويستحيل علم لا عالم به كما يستحيل
عالم لا علم له والعلم الذي هو أقنوم عندهم ليس بعالم في نفسه والحياة ليست بحية
والحي بالحياة هو العالم بالعلم الجوهر والموجود الحي العالم أولى بالإلهية من صفة لا توصف
بالوجود وهذا واضح لا خفاء به **فصل** مما نتمم به مذهب الملكية أن الجوهر غير الأقانيم
وذكر أن من عظيم كلامهم قولهم الجوهر المغاير للأقانيم مماثل لها أو مخالف لها وهم في
ذلك طرق منهم من يمتنع عن إطلاق المخالفة والموافقة وإذا استبعد ذلك منهم سلكوا
مذهب مثبتي الصفات وقالوا إن أثبت الصفات القديمة لم يصفها بالاختلاف ولا بالتماثل
فإنهم يعتدون ذلك من الإسلاميين لم يعتقدوه منا ونسلك الجواب عن ذلك أن يقال لهم

امتنع بعض الاسلاميين من اطلاق الاختلاف من حيث قدروا لفظ الاختلاف منبئا
عن التغاير وقدروا التغاير منبئا عن جواز العدم في احد المتغايرين والنصارى يعني
الملكية منهم لم يمتنعوا عن اطلاق المغايرة كما امتنعوا عن اطلاق الاختلاف
٤٢٢ اما القائلون بالقول من امتنع من الاسلاميين عن اطلاق ذلك انما يمتنع عن اطلاق اللفظ
مع اعتقاد حقيقة الاختلاف ومن اهل الاسلاميين الذين يسلكون هذا المسلك الا ان يطلقوا
في ذات الله وصفاته الا ما ورد به اذن شرعي والاختلاف بين الصفات ثابت عقلا وقطعا
وانما الامتناع من اطلاقه لانه يرجع الى الشرع وقد قال القاضي في طائفة من المحققين
لا امتناع في اطلاق الاختلاف على الصفات مع صون اللفظ عن الايهام والابهام فهذه
معارضتهم من هذه الوجوه ثم نقول لو سلم لكم ما ذكرتموه في لفظ الاختلاف فلم يسلم
ذلك لكم في معناه ونحن نقول الجوهر هل يشبه شيئا من الاقانيم وهل يثبت له احكامها ام لا
فلا يجدون الى الجواب عنه سبيلا لانهم اذا امتنعوا ذلك الزمنا في الصفات اذا قلنا القول ان
العلم لا يشبه شيئا من القدرة ولا يثبت له حكم وصفها ولذا كان الالزام على هذه المسئلة
لا يستقيم عليه معارضتهم وسلك بعضهم مسلكا اخر وهو حقيقة اصلهم فقالوا
الجوهر يوافق الاقانيم من وجه ولا يوافقها من وجه ثم ذكروا مذهبا لا يتحصل ابدا فقالوا
الجوهر يوافق الاقانيم بالجوهرية وعنوا بذلك ان كل اقنوم جوهر من الجوهر وجوهر
الابن هو جوهر الروح والاب وزعموا ان الجوهرية تجمع الجوهر والاقانيم وهذا وجه
التلبيس فانهم قالوا ان الاقانيم تخالف الجوهر بالاقنومية اذ ليس الجوهر اقنوما وهذا خبط
وتخليط حوى تناقضا يناقض اخره اوله ونبين المقصود في ذلك بتقسيم وذلك انا
نقول ما المعنى بقولكم الجوهر يوافق الاقانيم بالجوهرية فان ادعيتم بذلك انه يثبت
لكل اقنوم صفة الجوهر وانما وافق الاقنوم الجوهر من حيث اشتركا في صفة الجوهرية
فيلزم من ذلك ان يكون كل اقنوم جوهرا او لا يكون شيء منها اقنوما او يكون البعض

الجواهر اما بالبعض او يكون لكل جوهر اقنوم على الانفراد وكل ذلك يهدم اصولهم
وبعضها هذا الوارد لقولكم الجوهر يوافق الاقانيم بالجوهرية ما ذكرناه فان قالوا
اردنا بذلك ان الجوهر موافق للاقانيم من حيث اتصف بها وكان اصلا لها فهذا من ركيك ٤٢٢
القول ويلزم منه ان يكون الاقانيم موافقة للجوهر ايضا من حيث كانت جواهر وصفات
له فان الاتصاف بالصفة اذا اوجب للموصوف مماثلة الصفة فلتكن الصفة صفة
للموصوف فينبغي ان يوجب لها مماثلة الموصوف اذ لا فرق في ذلك بين القولين وليس
القائل باحدهما الممتنع من الثاني باسعد حالا من الذي تعلق عليه مذهبه بنفي ما اثبته
وابطال نفاه وهذا اوضح لاصحابه ويرى التهادي فيظنوا اعني الروم على ان
الاقانيم متصفة بالجوهرية ويصفون الجوهر بها صفة لها ويطلقون ان جوهر الابن هو
جوهر الاب وقد اوضحنا ان هذا لا محصول له فانه لا معنى لقول القائل الجوهر يوافق
الاقانيم بالجوهرية مع القطع بان الاقانيم ليست جواهر وان عسر ما موافقة الجوهر لما انه
جمعهما وصف بينهما فليس ذلك من الموافقة في شيء اذ الموافقة انما هي اتفاق المشتركين في صفة
نفسية فموافقة الجوهر الجوهر في التحيز وقبول الاعراض وما عداها من صفات النفس
فهذا هو المعني بالموافقة وليس ذلك بمتحقق في الذي نحن فيه فان الجوهر من حيث
الطبع انما كان موافقا للاقانيم لو كانت الاقانيم تجمع جمعه فيساوي الجوهر الاقانيم
في هذه الصفة فقد وضح ان الجوهر ليس يوافق الاقانيم في صفة وبطل تعلق النصارى
في الموافقة بالجوهرية والمخالفة بالاقنومية واتضح ان الذي قالوا خلو من التحقيق
معطل لدى التحصيل ومدلس العطا وعظم الخوض والحسم ثم نعلم فصل ثم في الملكية
يتعلق بالباب الذي نحن فيه اضطراب اليعقوبية والنسطورية في الاتحاد الجزوي والالهي
واتحاد الكلمة فزعم اليعقوبية والنسطورية ان المسيح انسان جزوي واتحدت به الكلمة وعنوا
بالجزوي واحدا من الناس وبعض من حملتهم والعقد اللزوم على ان المسيح انسان كلي جامع

بكلا الطبيعتين جزءان للناس واختلفوا في مريم عليها السلام فصار الأكثرون منهم إلى أنها
إنسان جزئي وذهب يسير دونه منهم إلى أنها إنسان كلي واتفقوا على أن الاتحاد بالمسيح
دونها وهذه حماقات تمجها أسماع أرباب الألباب ويأباها أفراخ ذوي العقول وأول ما
يقال لهم إن كان الإله المركب المسيح صلوات الله عليه في حكم الناسوت محدود الأقطار
محوط الغاية والنهاية متحولاً متنقلاً إلا أنّا نحجنا بزهوه ثم مولود امتفعارا
ثم ساكناً في الأرض ذا أحكام أخص من معاشر النصارى بقوله اختلفتم فيها وزعمتم
أنه قتل وصلب وهم الأكثرون سلمنا ذكرناه في حكم الناسوت قال الله ذلك قلنا
فكيف تكون شبحاً من الأشباح وشخصاً من الأشخاص كل الناس مع العلم أنه يغاير آحادهم
ويغايرونه ويباينهم ويباينونه وهذا أحد الصورة ومن أعمه اللذين ثم قد اعترف بأنه
مولود من مريم صلوات الله عليها ولكن يحتوي الجزء على الكل الذي هو جزء منه لولا الوقاحة
والحمق فإن زعموا أن ناسوت المسيح لم يكن ما روي منه وإنما كان أمراً باطناً لا يرى بعض حرمان
الناس وهذا من أعظم الجهالات فإنهم وافقونا في أن المسيح رأى إنساناً ويستحيل أن
يكون كلياً جزئياً فإن ذلك متناقض واللاهوت منه هو الذي لا يرى عندهم دون الناسوت
وأما القسم الناسوت إلى مرئي وغير مرئي فلم يصر إليه أحد منهم فإنهم قطعوا بأن
ناسوت المسيح يقبل كلما يقبله كل ناسوت والذي يحقق القول في ذلك أنه لو
قيل إنه ناسوت جزئي وقد سماه بعضهم برانياً وناسوت كلي وقد سماه بعضهم
جوانياً ولو سلموا عن كونه جسمانياً لما سموه فقول قائلهم كونه جرماً قطعاً
وقد اعترفوا بذلك فإن قدر ناسوتاً كلياً فيستحيل أن يكون الكلي هو الجزئي
بل يجب أن يكون الناسوت الجزئي مقدراً كالكلي والكلي غير محصور به فيخرج من
ذلك أنه جزئي لحكم الكلي على معنى أن الكلي يشتمله وإما أن يكون جزئياً وغير
الجزئي كلي فهو متناقض يقطع الكلام عن ملتزمه وإن يحوي الناسوت

فيه شامل للآحاد جامع للجزئيات يستحيل أن يكون ذلك الجامع جزءاً منه مهما وجد وجوده
بل الكل جزء من ذلك الجامع ولكل جزء ارتباط بالجامع واندراج تحته فيكون الإنسان
إذاً جزئياً كلياً على ذلك ولا احتمال للمسيح وهذا يقطع دابرهم ويحسم
تشعبهم ثم يقال لو جاز تقدير إنسان جامع جاز تقدير وجود جامع لجملة الحوادث
حتى يكون الموجودات جزئيات يجمعها وجود كلي ويلزم من هذا الدهر فإن دان
لو تطرق استقام للملحدة أن يقولوا الحوادث لا نهاية لها ووجود يجمعها جامع واحد
وهو دائم لا أول له فحالاً أولى لوجود الصانع عند مبتغيه من حيث إيجاد وجوده وإنما
الذي يصعب موقعه على الدهرية إثبات حوادث كل حادث منها منفصل عن
سابقه ثم سواء لا إلى غير أول فإذا سوغ إثبات شامل واحد جامع امتنع عليهم الطلبات
ولو جاز إثبات كلي يعني في الناسوت لجاز ذلك في الأعراض حتى يقال قد يجمع
جميعها شامل واحد ثم ينقسم هي إلى جزئيات والنصارى لم يلتزموا شيئاً من ذلك
وليس ليسهل الإلزام أو يقر أكثرهم بذلك ثم يقولوا إنما الذي يعقل من الناس صور وأطلال
وأشباح وكل صورة متميزة عن سائر الصور وليس يتعدى منه صورة إلى صورة
وإنما الذي يطويه جامعاً عموم الصيغة وسمو اللفظة المتناولة للآحاد والأفراد
وذلك راجع إلى الذوات ثم يقول لو اتحدت الكلمة بالناسوت العام الجامع والناسوت
العام شامل للجزئيات فيجب من ذلك أن يكون كل جزئي مسيحاً أو أن يكون جزئي مسيحاً
إذ الإنسان الكلي لا يختص بجزء لا يستقل الإنسان الكلي بنفسه دون الجزئيات
فيلزم من طرد ذلك إقدام من أحدهما أن كل ما له كل جزء من جنس الموجود لا الكلي به
أو اختلط بالأنبياء الكل الجزئيات معانقة لما قالوه من كل وجه ولم يتلقهم بهم
معنى وأما الذين قالوا إن مريم كلي فقد باينوا أصولهم وجحدوا أحدهما أنهم قالوا

لتحد الكلمة باللاهوتي واعتقدوا انما ماسها بحد مريم والوجه الاخر ان اساس كلمته من وجه
واحد لجوبان فحال في احشا مريم كما كانت كلمة المسيح وكان المسيح كلا لما قبله يكون
الشيء كلا لما هو قبله وهذا تعاينه في الجملة لا من تصميما على قول العوام من اساتهم
الكلمة والروح عليهم اعلموا احسن الله ارشادكم ان النصارى افترقوا مذاهبهم فيما
يزدم الخوض فيه فذهب الروم الى التصريح بان كلمة الله قديمة واتبع من ذلك اليعقوبية
والنسطورية ومن وحد والروم من وجود ذاته قالوا الكلمة اله والروح اله والاب
اله والثلاثة الاقانيم الى كل اقنوم اله اله واحد ونقل هذا المذهب بعينه عن الورع علم
فانه قال هادلان وصفوا كل اقنوم بانه اله وزعموا ان الاقانيم ثلثة كل اقنوم اله والكلمة
اله واحد وهذا اخرج جحاد الحقائق والمباهتة في الضرورات التي هي من جملة العقل
فانه من كمال العقل العلم بان الثلثة لا تكون واحدا ولو جاز ذلك لجاز ان يقال الكلمة
اقنوم وكذلك الاب والروح وكلها اقنوم واحد وهذا ما لا افضل فيه ابدا ويقول للروم
قد زعمتم ان الكلمة اله وهي لا تتصف بالوجود والتصديق بكونها عالمة وحية وقادرة فلتتصف
كون الاله اتصف بالوجود والاشياء مما ذكرناه من الصفات او تقولوا هل يجوز ان ينفرد
الكلمة بفعل دون الروح والاب فان ابوا ذلك بطل ... ينفرد بالالهية من لا ينفرد بفعل
واحد وان قالوا يجوز ان ينفرد الكلمة بفعل فينبغي ان يجوز ذلك في الروح والاب ايضا
ثم يجب من ذلك ان يمانع ثم يحز عليهم عند منقطع الكلام اصول التمانع على ما تقدم تقريرها
وما اتصفوا مقصلهم ما قدمناه في جملة الكلام من الزامهم التربيع ولست الزمهم منه
ملحقهم ثم تربيت على الزام التربيع الزام اثبات ان بعض الالهة ثم يقول لهم لو هديتم
من اساليكم لحكمتم ان الموجود الذي يتصف بالعلم والحياة والوجود هو الاله وله
صفات الالهية ولكنكم تسمون العلم وتسمون ذاته وسميتم كل اقنوم الها ومعنى

٤٤٦

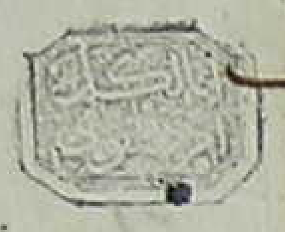
ان يكون الموصوف الها وهذا عكس الصواب وقلب الحقائق اعاذنا الله من الضلال
دار سديد الورد كالحق فصل يجمع اسئلته مفصلة من الجوابات السابقة
٤٤٧ فيما سأله القاضي رضي الله عنه وطالب النصارى به ان قال لم كان العلم اولى بالاتحاد
من الحياة وقد قدمنا ذلك وقررناه في قطع عذر الخلائق ومما ذكره ان قال لم كان العلم اولى
بان يسمى ابنا عند الاتحاد منه بان يسمى ابا وهذا ابدا الى السؤال الاول وتقاصيه وسانبيا
بسط الحقائق والاطناب في المعاني والايجاز في العبارات والله ولي التسديد فلما
ومما طالبهم به ان قال قد اتفقتم على ان الاتحاد فعل من الافعال ثم اطلقوا فيه اما
ان يقولوا هو فعل لا فاعل له فيلزمهم منه الدهر والمصير الى تجويز خلو كل فعل عن فاعل
وقد زعمتم ان الاتحاد فعل لا فاعل له فعلموه فان صاروا الى ان فاعل الاتحاد
الكلمة وهو اصل معظمهم فانهم قالوا انما فعل الاتحاد المتحد دون غيره وهذا يحرمهم
الى ما قال لهم به وهو ان يقولوا الاتحاد فعل وهو اشهر من الاب فلو الابن مستاني
بفعل لا العدد طلبه الابن لو جاز الاستبداد بفعل واحد جاز ذلك في افعال وهذا يؤدي
الى التمانع المتقدم **فصل** يقول للنصارى قد علمتم من مذهبكم ان المسيح صلب وقتل وما قيل
فيه وهو على الصليب اكان ناسوتا ولاهوتا ام كان ناسوتا محضا فان كان ناسوتا لاهوتا فقد لزم
من ذلك اطلاق القول بقتل الاله اذا المسيح اله مطلق عندهم ومن ضرورة اطلاق ذلك
القول بموت الاله وهذا هو السيل الذي الزمنا بالكلية فان قالوا قتل الناسوت وقيل بقتل
المسيح اذا المسيح لم يكن ناسوتا محضا وهم يطلقون القول بان المسيح صلب كما اخبر
الله عنهم في نص كتابه والكلام في ذلك يتعلق بما فيه في عبارات في سبيلنا الاختصار
فان المعاني سبقت في اهمه واقره **فصل** ومما نعظم الطلبة به ان نقول لهم هلا قلتم ان
موسى عم ان صلوات الله عليه كان الها اذ اتحدت الكلمة به ولذلك قلب العصا حية وجر على
القبط القمل والضفادع والدم والطمسة والطوفان والجراد وفلق البحر وخسف قارون

أي عبد لله لا ابنه وهذا ما لا يحتاجون الى النقض عنه سيما وان علماء النصارى يسوقونه
بمثله ولم يجدوا محيصا وقد قدمنا في ذلك فوائد مقنعة بليغة **فصل مشتمل على ذكر**
ألفاظ تشتمل عليها الانجيل واتفق كلهم على ذلك ان في انجيلهم قال يوحنا ان عيسى لما قرب ٤٢٨
للصلب قال الهي الهي لم خذلتني وهو استغاثة وهذا اعتراف منه بانه عبد مربوب يسلم
ويخذل ابتداء ويؤيد اخرى وفي انجيلهم ان عيسى قال انما بعثت معلما وفيه انه قال للحواريين
اخرجوا من هذه المدينة فانه ما اكرم نبي في مدينته وهذا اعتراف بانه نبي مرسل
معدود كسائر الرسل فان قالوا في الانجيل انه قال من رآني فقد رأى ابي فاثبتوا اباه واحدا
قلنا وما يؤمنكم ان يكون ذلك من التبديل والتحريف وهيهات ان نسلم صحة امره واعدلهم فان
احد افاضلهم لم يقل ان من رأى عيسى فقد رأى الاب بل اسمع كلام من روية الكلمة المتحدة
به وزعمهم ان المرء يعبد الناسوت فاذا المرء ما احد فلتفت يرى الاب وقد يجاز وهذا
قول اعدلهم يحمل على بعض وجوه التأويل مما ظاهره ما يؤمنكم انه عنى بانه روح
القدس وهو جبريل عليه السلام سماه اباه من حيث كان يحفه بنشر العلوم به ومن حيث كان
معلمه ومؤدبه وقد يسمى المتعلم المعلم المشفق الرفيق اباه فاذا امكن ما قلناه ولم يحتمل
فصه العقل غيره فيما لا يحملونه على ما يمنع العقل فان قالوا ان في الانجيل ان مريم ولدت الها
قلنا هذا هو الشاهد الصراح فان الاله لا يولد عندكم ابتداء وانما يرجع الولادة الى الناسوت
وانهم مضطرون الى تأويل اضافة الولادة الى الاله ثم نقول هلا قلتم انه سمي الها تجوزا
وتوسعا اذ صح ذلك من حيث كان يسوس امته ويخرجهم من الظلمات الى النور ويدبرهم
لما اشتد امورهم ويخرجهم عن معاطبهم فيما لا حرج تسميته ما لا السني دينه وان كان الذي
على الحقيقة هو الله تعالى ثم نقول ان تكون ان ذلك ان صح فالمراد به انها ولدت من
تعتقد قوم انه اله فخرج ذلك على ... وهذا كان العرب تسمي الشمس الها
من حيث عبدت وان اعتقدوا انها لا تعبد فان قالوا في الانجيل ان عيسى صلوات الله عليه

ذلك مجرى

قال امتي في قول الحكم اني اكثر ... ابراهيم قالوا وهذا لا يدل على ما قلناه قلنا الوجه
ذلك يمكن حمله على نبوته مقدما في الدرجة وعلو الرتبة او كان مقدما اسمه على اسم
ابراهيم في حرمة الانبياء صلوات الله عليهم ثم نقول لهم في فصل داود ان سليمان مطوق ٤٢٩
السلطنة فاشتغل بالدنيا واشتهى الهوى بين يدي الرب فما بالكم لا تقولون لولا المطامس
النصارى فان عمموا امثله ما يحملوا امثاله على ... اصولهم وان ... اولوا وامثله
ويتأولوا امثله فيما حمل منفعة في الرد على النصارى لم يتعاطاها احد من المصنفين وهو خبير
المقدار المبسوط في المعاني وقد اتى على ان يرد على الماهرين والسامرة فوجدناهم لا يعتدون
عن اخواتهم الا في مواقعهم المحصية في بعض اصولهم ويرد على المجوس اجلا عنيه على ما
سيأتي ان شاء الله تعالى **باب في الصفات** اعلموا وفقكم
الله ان الركن الاعظم والخطب الاجل من الكلام ينحصر في الصفات فهو يحتوي ويطوي على
جمل اسرار التوحيد وقد قال المحصلون اعلموا ان من ابواب الكلام عن محامله الصفات
والتشبث بها مستفرغ استفراغ الجهد فقطا اعضاء ما يعطل الله ورغبة الهدى الباسل
والتسديد واما يحسن تصدير الصفات بايضاح الدلالة على وجود القديم سبحانه وتعالى
القول في الدليل على وجود القديم سبحانه وتعالى اعلموا ان مثبتي الصانع مطبقون
على وجوب وجوده ولم يؤثر عن احد منهم المنازعة في ذلك الا الباطنية والزنادقة لعنهم الله
فانهم امتنعوا عن وصف الصانع بالوجود والعدم وقد ذكرنا ذلك في كتاب الكامل
والاخلال واوضحنا الرد عليهم بأوضح مقنع وذكرنا ما حملهم على ... من مسيئاتهم بعضنا
عنه وكل الآن توضيح الطرق المفضية بسالكيها الى العلم بوجود الصانع فمما تمسك به المحصلون
ان قالوا العدم نفي محض والمعدوم منتف من كل وجه والجمع بين اثبات الصانع ونفي
الاعتراف باوصاف الصنع له والمصير الى عدمه واتصافه متناقض من القول لا يقبل عند
ذوي التحصيل من المصير الى عدم الصانع ونفيه اصلا وان انجر الكلام الى الطلبة

باثبات الصانع فقد سبق تقديره والذي يحقق ما قلناه انه لا معنى للموجود عندنا الا
انه شيء ثابت وان اعترف الخصم بثبوت الصانع فقد اعترف بما نعنيه بالوجود ورجع ما فيه
الى عبارة وهذا من اقوى ما يتمسك به وهو على الحقيقة نفيس وانما احتاج لمن وقف الكلام الى اللفظ
دون المعنى فان قال قائل قد ثبت عندكم انا لا نثبت بالوجود وورد السائل دلالة ٤٤٠
من الاستشهاد منها ان قال العدم ثابت للمعدوم كما ان الوجود ثابت للموجود واورد ما استشهد
به اقوال على مذهب مثبتها بانها ثابتة عندهم وان لم يصفوها بالوجود وهذا الذي ذكره
السائل لا يقدح فيما سبق وذلك لان ما استشهد به ثبوت العدم وهذا ايهام لا تحصيل له وذلك
ان الثبوت اذا اطلق فقد يراد به العلم متعلقا بالمعلوم وقد يراد به نقيض الانتفاء بان الاثبات
الاثبات فقولنا ان قال القائل ان العدم فليس نعني الا العلم به ولا معنى للعلم به الا ان العلم
ذو العلم انتفاء بانه انتفاء فقد ثبت فيه انتفاء فلا نقدر ثبوته فان معنى في المعلوم اذا
ثبت فانما ثبت والثبوت في اطلاق المطلقين الى العلم بالعدم وهو ثابت على التحقيق
نعم بالاثبات عن نفس العلم فقال ان اثبت فلان فلانا اذا علمه وصنع فاما الثبوت الذي
هو نقيض الانتفاء فانه لو ثبت في الانتفاء لثبت وقد وضح ذلك بعين غير تسبطه واما ما استشهد
به السائل من الاحوال فهو سؤال على من يرى مذهب المسلمين اذ الجمهور منهم على نفي الاحوال
والقول بها في نفسها على استحالة توصيفها بالوجود وانما صار الى اثبات الاحوال طائفة من
المتاخرين وكل من صار الى الحال فهذا لهم موقعه السؤال ومن اثبت الاحوال التي نعني
بها انه بالرد بانا بيننا العلم بها وان الاحوال في انفسها ليست بانها معدومة واقتضيه
انه ليست موجودة ولا معدومة وسنشرح ذلك في موضعه ان شاء الله وتحصيل القول عليه
من قال بالحال ان المعلوم ينقسم الى نفي محض والى موجود والى صفة وجود فاما الصانع
فيستحيل ان يكون نفيا محضا ويستحيل ان يكون صفة لوجود فلم يبق الا ان يكون موجودا
والذي يوضح الحق في ذلك انا نقول من قال بالحال لما لم يجعله نفيا محضا لم يصفه بكونه



معدوما وانما يلزم ذلك لو كان القائل بالحال يصفه بالعدم وانما يطرد الاستشهاد انما
بالحال لمن يزعم ان الصانع ليس بموجود ولا معدوم وانما عرضنا الان التعرض لابطال القول الطريقة ٤٤١
والطريقة التي ذكرناها لا تستند على اصول المعتزلة فانهم وصفوا المعدوم بكثير من صفات
الاثبات وحكموا بكونه جوهرا وعرضا وجنسا مخالفا كجنسه وحكموا بان المعدوم عرض علم
وبصوره بالجوهر او كافة ولا سعد على قضيه اصلهم لو ان الصانع معدوم مع اختصاصه بصفات
الاثبات ومما ذكره القاضي رضي الله عنه وعول عليه ان قال اذا ثبت بالادلة السابقة
افتقار الصنع الى الصانع ودلت عليه فيعلم اضطرارا ان من توجد وتخرج وتحكم وتتقن
وتحيي وتميت وتعلم وتقدر وتتصف بالحياة والارادة موجود قطعا وهذه طريقة القاضي
يسوقها في مواضع فان من اصله انا نعلم اضطرارا ان الفعل لا يصدر الا من قادر عليه
والاحكام والاتقان فيه لا يحصل الا من عالم به فيعلم بثبوت القدرة والعلم ولا يتصف
بحكم القدرة والعلم الا حي وذكر القاضي ان السبيل في ذلك كله الضرورة فانا نعلم
اضطرارا ان المتقن للجماد يستحيل منه الافعال الاختيارية وهذا يعلم ضرورة ولا يحتاج له
بعد ان النائم المستطيع من الجاهل فاذا كنا نسلك هذه الطريقة في العلم والقدرة والحياة
فنسلكها في اثبات وجود الصانع اولا فان نزل من قال يصدر الفعل من معدوم او عادم من قال
من قال انه يصدر من جاهل او عاجز وسلك القاضي مسلكا اخر وقال قد دل الفعل على
الصانع وعلى كونه عالما قادرا حيا مريدا واستأثر بقدسه عن جملة صفات الحدث
والذي نعنيه بالوجود ذلك فمن سلم قدمه في ثبوت الصانع وكونه عالما قادرا فقد ساعد فيما
نعنيه فاذا انكر الوجود بعد ذلك كان متناقضا او مناقشا في عبارة ولا تحصيل لها
ومما تمسك به الاصحاب ان قالوا اذا ثبت افتقار الفعل الى الصانع العالم القادر وقام في
الادلة على ان العالم القادر من قام به العلم والقدرة ويستحيل قيام المعاني بالمعدوم والمنفي
اذ ما اتصف بالعدم والانتفاء استحال ان يختص به معنى قائم وانما يتحقق بالجسمانية في
بتحقيق

لأن يعقله الموجود ولا يستقيم على أصول المعتزلة كذلك أيضا وذلك أنهم لما
لو عوانه وطلبوا استقامتها لهم بما ذكرناه احتاجوا إلى إيقاع الفعل الحي العالم
القادر وهذا أمر يستند على أصلهم إذ من أصلهم أن كون القديم عالما قادرا
صفات لنفسه ولا يستند على معنى أصلهم إثبات صفات النفس للمعدوم وهذا كما أثبتوا ٤٤٣
صفات النفس للأعراض والجواهر قبل أن توجد حال عدمها وقالوا القدرة يستحيل
أن تتعلق بالمقدور في عدمها فإنا نحن وإن قلنا الصانع قادر لنفسه فصفته تتعلق
بالمقدور وتعلق القدرة فإذا أنكرتم تعلق القدرة المعدومة فيلزمكم امتناع تعلق امتناع
الذات القادرة لو كانت عدما وهذا الذي ذكروه لا محصول له فإنهم سواء أطلقوا
ه على امتناع تعلق القدرة المعدومة بالمقدور وهذا لا يسلم على أصولهم من
القوادح ولو طولبوا به بالتحقيق لم يجدوا إليه سبيلا **فإن قالوا** الدليل على
امتناع القدرة في عدمها أنها لو تعلقت بمقدور لاقتضت أن يكون قادرا بها إذ من المستحيل تعلق
قدرة متعلقة بمقدور ولا قادر بها وإذا ثبت ذلك استحال قادر بها من حيث استحال
قيام صفة معدومة بمعدوم أو موجود وهذا الذي ذكروه دعوى أخرى وقد
ألزمناهم في صدر الباب عند ردنا عليهم في قولهم المعدوم شيء أن يجعلوا القيام
للأعراض في العدم بالجواهر ولم يجدوا عما ألزموه مهربا على أنا نقول أكبر
ما في الباب أن نسلم لكم امتناع قيام القدرة المعدومة بمحل في عدمها فلم يلزمون
مع تسليم ذلك على من تعلق الكلام أنها وإن لم تقم بمحل تقتضي لبعض المحال كونه قادرا
بها وهذا نحو ما قلتموه في الإرادة الباقية غير محل فإنكم زعمتم أن القديم مريد
بها ولم تمتنعوا عن معتقدكم لما قيل لكم إذا كانت الإرادة في غير محل فلا اختصاص
لها ببعض الذوات دون البعض وكان من قولكم في روم الانفصال عن السؤال أن الإرادة
الثابتة في غير محل تختص باقتضاء الحكم للقديم لصفة الإرادة علما وهو نوع

لما أن الاختصاص ثم قيل لكم لما اطردتم مثل ذلك في الفناء وجوزتم أن يخلق الله تعالى
فناء يخص بعض الجواهر فزعمتم أن ذلك محال وأوجبتم فناء جملة الجواهر وعدمها بجزء
واحد من الفناء واعتللتم في ذلك بأن الفناء لا اختصاص له ببعض الجواهر وهذا نقض لما ٤٤٢
أطلقتموه في الإرادة فلما استقام لهم مع هذا التخبط ما طولبتم به من الدليل على أن
القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور وهلا قلتم أنها تخص بعض القادرين بحكمها في
تسمية عليها توجب لها الاختصاص ببعض القادرين والذي يحقق الإلزام ويعضد هذا الكلام
أن نقول القدرة عندكم لا تتعلق إلا بالمعدوم فإذا وجد المقدور انقطعت القدرة عنه
ولم تتعلق به في أول حال حدوثه فإذا لم يبعد من أصلكم أن يكون المعدوم مقدورا دون
الموجود وإن كان المعدوم لا اختصاص له فلا يبعد مثل ذلك في القدرة فإن المقدور
في الافتقار إلى التخصيص في كونه متعلقا للقدرة ككونها متعلقة فإذا لم يبعد
عدم المقدور واستحالة كونه موجودا فلا يبعد عدم القدرة ولو اقتضى
القياس وقضيته حقيقة لعلم القدرة تتعلق بالمقدور وهي معدومة وذلك قبل
وجود القدرة بحال واحدة فكان المعدوم المقدور هو المتقدم على الوجود بحالة
واحدة فكان ينبغي أن يقولوا يتقدم عدم القدرة مع تعلقها عدم المقدور ثم تعقب ذلك
وجود المقدور فلما يوجد المقدور يوجد القدرة معه من غير تعلق بينهما **فإن**
قالوا لو اقتضت القدرة المعدومة أن يكون بها شيء قادرا لاقتضى العجز المعدوم كون
ذلك الذي قدرناه قادرا عاجزا إذ العجز المعدوم إذ ليس العجز باقتضاء الحكم أولى من
القدرة وليست القدرة أولى منه وهذا الذي ذكروه مما قدمنا الجواب عنه
فسقط الاستشهاد على أصلكم اختصاص القدرة بصفة توجب الاختصاص ببعض القادر
وإن لم تثبت تلك الصفة للعجز وهذا كما أنكم قلتم باختصاص الإرادة بمعنى يقتضي
ذلك فهذا ذوق الفناء ولم ترجعوا إلا إلى محض التحكم فيقلبوا مثل ذلك في الإرادة ثم

ثم نقول هذا كله لو سلم لكم ان القدرة في تعلقها تفتقر الى قادر بها ولو اثبتنا وقلنا
اذا جاز تعلق القادر بالمقدور من غير قدرة فما المانع من تعلق القدرة بالمقدور من
غير قادر وهذا مما لا فصل فيه على انا نقول التسلسل للقدرة تتبع معدومة غير متعلقة
ولا قادر بها كان لم يعقل ثبوتها غير متعلقة ولا قادر بها لم يعقل كونها متعلقة ولا ٤٤٤
قادر بها ايضا فان المعنى انما افتقر الى المحل لنفسه لا لتعلقه وهذا مما لا محيص منه
ابدا وهو الذي يحسم تشغيبهم ويقطع دابرهم ثم نقول اقصى ما اشيروا حيّهم اليه ان
القدرة المعدومة لا تتعلق بالمقدور ولو سلم لكم ذلك لم تستفيدوا بتسليمه سوى
ما فيه التناقض وذلك ان لقائل ان يقول هلا قلتم ان القدرة المعدومة لا تتعلق بمقدور من
حيث لو ثبت ذلك لا تفتقر القدرة الى قادر بها وهذا المعنى لا يتحقق في القادر بنفسه
فانه في كونه قادرا لا يفتقر الى التعلق لغيره فما قيس على زعمكم القدرة الى التعلق
بالقادر بها هذا الذي عولتم عليه في امتناع تعلق القدرة المعدومة ليس يتحقق في القادر
بنفسه ثم نقول قد الزمكم اصحابنا كون الاله قادرا من حيث تعلقت بالمقدورات تعلق القدرة
واقتضى ... ما كان من ... ان قلتم القادر ليس يتعلق بالمقدور تعلق القدرة
وانما يتعلق تعلق القادرين ... فهلا ... تعلق القادر والقدرة مما لكم الا ان يتسم
التسليم ... الجمع بين المتعلقين ... على من يقول تعلق القدرة مشروط بوجود دهاا
مجازا تعلق القادر لنفسه ... كلمات بحذر الواحدة منها رؤوس المعتزلة ولما
علم بعض المحدثين منهم ... الطلبات من حيث قالوا ان القديم تعالى حي كان عالم لنفسه
صرفوا الدلالة الى الارادة اذ من اصلهم ان القديم تعالى مريد بارادة حادثة فقالوا
من بنى على هذا الاصل انه لم يطرد دلالة الثاني القادر من حيث انه صفة لنفسه
فهو مطرد في الارادة ووجه القاضي عليهم كلمات في الارادة يستقصى في مواضعها
ولكنا نستشهد منها على ايجاز فنقول فيم ... الارادة عندكم ... عليها

مقصودكم فان لم تتسلوا عند المطالبة بافتقار المخصص من الحادثات بالصفات
الى الارادة بطل ذلك عليهم بوجوه منها ان من اصلهم ان الافعال المتولدة تقع اولا
وتقع من غير ارادة وتختص بمن وجد منه السبب وكذلك الساهي والنائم عندهم
٤٤٥ تصدر منه افعال مع انتفاء قصده وارادته فبطل اطراد دلالتكم في كل فعل **فان**
قالوا انما تستغني عن الارادة من افعال اهل العلم هذا انما بطل من ... اوجه
احدها ان الافعال المتولدة تقع على انتظام واتساق مع استغنائها عن الارادة
فاستقر ما عولوا عليه من الفرق ... ثم نقول هذا المتمسك ... فلم هذا
في القدرة حتى تقولوا يجوز صدور ... من الافعال مع انتفاء القدرة وان لم يجز ذلك
في ... طرد القياس في الارادة والوجه الثالث ان نقول قد ... بل ...
ان تقولوا ان ... الفعل لله لا يدل على ارادته وهذا مما لا سبيل اليه ثم نقول
... على اصلكم وقوع الارادات الحادثة من غير افتقار الى ارادة وتخصص فهلا
طردتم ذلك في المرادات **فان قالوا** الارادة لا تراد فاوردوا ما ... ان يلزموا
ان يكون الله تعالى لنفسه عالما بما حادث على قدر المعلومات الحادثة ثم لا تفتقر العلوم
الى علم بها ... الا تفتقر الارادات الى ارادة وهذا كله ... كونه عالما
لنفسه وتسلسل القول في ذلك في الارادات ان شاء الله تعالى ولما ضاق بهم
المسالك ... ان الارادة الا تخصيص الصيغ في الالفاظ ببعض المعاني
دون بعض فان قول القائل افعل قد يرد وعيدا او قد يرد اباحة وقد يرد ايجابا
والصيغة واحدة فان ... المعاني ... يخصصها ببعض المعاني الا بالارادة
وحسب هذا ولا انهم ... النائم والساهي فانه لا يتصور منه تخصيص الصيغة
ببعض المعاني فنقول لهم ... سلم لكم ان الكلام صيغ ومتى سلم لكم حد
الكلام لتراد ... على من قال لكم من اصحاب ... ان العلم ...

الا اخبار به في حصر الصيغة وربما تصير اللفظي الى ان صيغة الوعد بحال صيغة
الايجاب وليس لكم الى الرد عليه سبيل فان قالوا انى تعلمه ان قول القائل افعل
وهو مبني على قوله افعل وهو موجب لظاهر الكلام سولنا بذلكم افسد قولكم على
انفسكم وذلك انه قيل لكم الفعل اقتضاء مثل الفعل اعدا او عميم ان احدهما يخالف الثاني ٤٤٦
بصفة لنفسه هو الصحيح عندكم ما يطلبكم بذلك الا ما رمتم به الرد على الخصوم في حصره الجمـ
اختلاف الصيغ ثم نقول اما المسلط لكم الكلام لو سلم لكم استحالة كونه مريدا لنفسه
فيم تنكرون على من زعم ان الله مريد لنفسه كما انه قادر لنفسه وهذا ما لا محيد ورد
بعد محيطا بهم لو سلمنا لكم جدلا لا طارا موه فنقول لكم ثم تنكرون على من يقول ان الله مريد بارادة
حادثة ولكنه مع ذلك معدوم والارادة الثابتة في غير محل يقتضي له كونه مريدا او الوجود
الا ان ما الكلام الحكم من ناه من وجوه الطلبات في القدرة وتعلقها بالقادر وان لم
به وما ذكرناه الزم لهم ههنا وذلك انهم حكموا باحكام الارادة في اقتضا
الحكم بالعدم وان لم يحكم به فاما فاذا لم يقتض عدم القيام منع الاحكام بالوجود
في الموصوف بالارادة مع عدم القيام لا يقتضي [illegible] الاحكام وهذا ما لا احتا
به هذا وجه اضطراب اجوبتهم وضعف مسالكهم وهو جليم في محاولة ما طولنا به
وحاجز الرسم المطموس في اثبات الوجود ان البناء كان ابدا على الباني فلا ابدا على وجود
الباني فانه لا يحصل الفعل بنا من غير باني فلذلك يحال بنا من غير وجود الباني حالة
البناء وهذا استدلال ولكنه باطل على اصول المعتزلة فانهم جوزوا وقوع الافعال
المتولدة لعدموه من صدر عنه السبب فان لم يعد وقوع فعل من ميت عندهم
لم يستبعد ذلك في معدوم وانما لم يتصور عليهم علم من صدر عنه السبب انه لو علم
عدمت الجواهر كلها عندهم ثم لم يمتنع وجود الاعراض دون الجواهر فهذا ما كتبه
في اثبات الوجود والرد على المعتزلة وايضاح عجزهم عما يستنكر لاهل الحق

باب القول في الصانع لا اول له وذكر ما لو مقدار الاثبات القدم
ومعناه والاختلاف فيه وذكر ما اختاره شيخنا رضي الله عنه وارتضاه وذهب الى
تصحيحه ما فيه بلاغ وليس غرضنا الان الكلام في معنى القدم وانما مقصدنا ان يثبت ٤٤٧
ان القديم تعالى لا اول لوجوده وانه لم يزل موجودا متعاليا عن ان يسبقه عدم او او لبه
فان قال قائل ما الدليل على ذلك قلنا الدليل عليه ذلك ما يستند الى اصول سبق تقريرها
منها افتقار الحدث الى المحدث ومنها استحالة حوادث لا اول لها فنقول من يمنى على ما
سبق تقريره افتقار العالم في حدوثه الى المحدث فلو كان المحدث حادثا لافتقر الى محدث واخر
ثم يتسلسل القول ويقضي الى اثبات حوادث لا اول لها وذلك محال وقد قدمنا فيه قولا مقنعا
فان قال قائل ثم تنكرون على من يقول من علاه ان اول العالم احدثه بقعر الالة
فهو محدث والالة محدثة فلنا عرضنا الان ان يتم الدلالة على انه قديم وهذا ما لابد منه
مع هذا المذهب وسنوضح في ابواب القدر استحالة تعلق القدرة الحادثة بالاجسام
وسنوضح استحالة الحلول والحدث في الاعراض فضلا عن الاجسام وهذه الدلالة يستمد
لا مفر من عليها وربما حررها القاضي على وجه اخر فقال قد ثبت استحالة افتقار محدث العالم
الى محدث من حيث يفضي ذلك الى التسلسل ولو كان جوهرا لم يفتقر الى مفتقر مفتقر وجب
اذ لو لا هو بسلما كان يجب الوجود الا المخصص فاذا ثبت وجوب الوجود فليس تحقيقه
في وقت اولى منه في وقت اخر اذ في تقدير وقت ولزم لذلك القطع بوجوب الوجود وبقي الا اول له
امو به لاهل الدهر والاتصال عنه اقلا مسالكه ان قالوا لو كان الصانع قديما لكان ادعاه
الاسلاميين العالم العوال والمحدثات من حيث كونه مختبرا عاقلا حكيما او صحوا اذاك
فان قالوا الحكيم لا يخلو فعله عن نفع مطلع او ضرر يدفعه فان يعود ذلك في نفسه فذلك
وان يكن اذا عمي بحسب ان لا يخلو افعاله في جلب نفع الى غيره او دفع ضرر عنه واذا
حصلا الفعل عن الوجهين لم يكن فيه فائدة والفعل الذي لا فائدة فيه عبث فيمتنع العدد

٤٤٨

مقدوره من الحكيم قالوا فاذا ثبت ذلك ولزم قصر فعاله على ما ينفع وزعمهم انه سبحانه لا يلحقه
الانتفاع والضرر فلزم تعلقه بمصلحة العبيد في افعاله ثم ليس تعيين الاوقات او ليحد الكل
من بعض ملتفتا الى ان ايثار الفعل الذي يوصل الى الصلاح عن وقت تصوره والاوقات
في ذلك متساوية ويلزم من مجموع ذلك الاستقدام الصانع على صنعه بالترجح ومن واحد
او بعد بوقت اذ لو تقدم ما وقت لكان من خير ما يجب عليه وجود الحكمة وهذا الذي ذكرته
لا يلزم على قضية اصول الحق في التعديل والتجويز اذ من اصولنا ان افعال القديم سبحانه وتعالى
لا تعلل باغراض ويتطرق ان يقال انما خلق الخلق وابدع العالم لنفع او دفع سوء قدرا
فصل الحق تعالى الله عنهما او ربطا بالخلق ويستتبع القول في ذلك ان شاء الله
والذي الزموه حملوا به على اصول المعتزلة لزوما لا محيص لهم عنه فانهم اطلقوا ان
القديم تعالى انما يفعل ما يفعله طلبا للمصالح وهذا لا اختصاص له ببعض الاوقات وعلم
من قواعد ذلك ما رامه اهل الزيغ ومن المعتزلة من زعم ان القديم انما يفعل ما يفعله لحسنه
وهذه الطريقة اقرب الى الفساد اذ ما يحسن لعينه لا اختصاص له بوقوعه حسنا بوقت دون
وقت وقد نعود لكنه المعتزلة في رد الانفصال عن هذا السؤال على ما سيتضح امر الهم
في التعديل والتجويز وافترقوا قالوا انما خص الله تعالى ابداع الخلق بوقت او بعد بوقت
لعلمه بانه لو خلقه قبل لافضى الى مفسدة العباد وقد يكون الشيء مصلحة في وقت مفسدة
في غيره وهذا مدخول والخوض في تقرير وجه الدخل فيه يطول ويستقصى في
موضعه ان شاء الله سؤال اخر فان قال قائل اذا اثبتم قديما لا مفتتح لوجوده
فلا يخلو اما ان تنسبوا الوجود الى اوقات لا نهاية لها واما ان تنسبوا الوجود دائما
من غير تقدير وقت فان قالوا ان اسم الاوقات هي حوادث عندكم فقد صرحتم بانها
حوادث لا بداية لها وهذا خلاف اصل الدين وان لم تنسبوا الاوقات كان ذلك خارجا
عن المعقول اذ لا يعقل استمرار وجود موجود من غير تقدير اوقات وهذا الذي ذكره

٤٤٩

هذا السائل تمويه لا محصول له وذلك انا نقول صانع العالم قديم ولم يزل موصوفا بالوجود
من غير تقدير وقت اذ الاوقات من ضروب الحوادث وسابق اثبات الحوادث ازليته
والذي استبعده السائل حسب خيال لا يعقل استمرار وجود في غير اوقات فهو مكتنف
بمحض الدعوى اذ قال المحصلون لا معنى لوقوع الشيء في وقت الا كونه مقارنا لبعض الحوادث
وليس من شرط ثبوت الوجود للشيء ان يقارن موجودا اخر ليس شرطه ولا علته
موجبة له والذي يحقق ذلك انا لو قدرنا وقوع حادث في غير وقت للزوم منه احالة
وقوع الوقت في غير وقت ثم يتسلسل القول الى ما لا يتناهى ولو خلق الله تعالى جوهرا واحدا
دون ما عداه لكان عند المحصلين مستمرا وجوده في غير وقت ويستتبع القول في
الاوقات ومغايرتها للاحوال والالوان ثم ان كان السائل من القائلين بقدم العالم
انعكس عليه سؤاله فيما حكم بتقدمه ولا يخلو مقصد احد من العقلاء ممن وحد منهم
ومن الحجة على اثبات قديم ومما نسلم عنه ان نقول من حكم القديم عندكم ان لا يتجدد
له صفة لم يكن موصوفا بها في ازله واعترفتم بان ما يتجدد عليه الصفات فهو محكوم
بحدوثه وقد علم ان القديم في ازله كان عالما بان العالم معدوم وانه سيوجد فيما لا يزال
فلما وجد العالم علم وجوده وهذا وصف متجدد فيلزم منه الحكم بحدوث الذات
وهذا السؤال عظيم خطره وما نراه يتضح قبل تقديم القول في الصفات وسيتبع
القول عند اثباتنا احكام الصفات ان شاء الله القول في الدلالة على انه
على ان الله قادر عالم حي فان قال قائل ما هو معتمد الدليل على وجود الصانع وقدمه
وانه مهما تقدم من الابواب لنقدسه وتنزيهه عن مشابهة الخلق فما دليلكم على ان
صانع العالم حي عالم قادر قلنا قد اختلف مسالك اهل الحق في ذلك وطرقها
منقسمة الى الحق بحجج طرق الاصحاب مذهبان ثم نقسم احدهما فاحد المذهبين

سلوك طريق الاستدلال والمذهب الثاني ادعاء العلم على اضطرار وهو الذي ارتضاه
القاضي ونحن الان نوضح المذهبين ونبلغهما اقصاهما فاما من سلك طريق الاستدلال فالاكثرون
منهم قالوا الدليل على كون الصانع قادرا وجود المقدورات عنه اولا وانها مما بالجواز ٤٥
ويشتمل تحرير الدلالة ان نقول نعلم قطعا ان الايجاد والاختراع لا يصح من كل موجود
وهذا مما لا سبيل الى المناكرة فيه فاذا علمنا احكام تصور الاختراع ببعض
الموجودات وعلمنا امتناعه من بعضها سبرنا بعد ذلك الاوصاف التي يتميز بها من يصح
منه الاختراع عمن لا يصح منه فنعلم بالسبر ان مجرد الحياة لا يصح الفعل من الحي فانا
نجد امتناع الفعل مجامعا للحياة كثيرا فلزم اشتراط صفة سوى الحياة ولا يجوز ان يقال
انها العلم المجرد فانا نجد الامتناع مجموعا مع الحياة والعلم وكذلك لو قدرت صفة
الارادة بطل تقديره فنتصور الامتناع معها فاذا ابان السبر الصفات صفة صفة حتى يفضي
بنا السبر الى القادر المتمكن من الفعل وهو الذي لا يجامع حالة الامتناع فهو القادر عليه
وهكذا السبيل الاستدلال على العلم عند ان الحدوث هو الدال على كون المحدث
قادرا وليس الحدوث زائدا على كونه عالما وانما الدال على ذلك احكام الفعل واتقانه
وانتظامه ويستعيد نفي معنى الاحكام والاتقان في القسمين فخطا في حلل الصفات ان شاء الله
ثم يسلك تحرير الدلالة من الاحكام والاتقان تسلكها في الحدوث الدال على القدرة
علما او يسلك وجه السبر والتقسيم فهذه طريقة سديدة للمتمسكين ويسلك بعض
المتمسكين طريقة الاستشهاد بالشاهد على الغائب وقالوا قد علمنا قطعا
انه لا يقوم من لا يستطيع القيام ولا ينظم الخط الحسن من لا يحسن الكتابة ولا يبني البناء
البديع غير عالم به فكذلك اذا شاهدنا احكاما نقضي غائبا اذ طريق الجمع بين الشاهد
والغائب الدليل وهذه الطريقة لطافة طريقة الاستشهاد بالبناء والباني

اثبات المحدث الصانع وقدرنا مساقه ولا منعا واختلف الائمة في اثبات كون الصانع
حيا فصار معظمهم الى ان الطريق في ذلك يعد من اثبات كونه عالما قادرا ثم يتبين
ان دلالة العلم بكونه حيا اذ لا يصح عالم قادر غير متصف بكونه حيا وطريق طرد ٤٥
الدلالة على هذا المنهج السبر المتقدم وذلك انا وجدنا الموجودات منقسمة الى
ما لا يصح اتصافه بكونه عالما قادرا والى ما يصح ذلك فيه ثم لا يصح السبر صفة يقع
بها التمييز بين القسمين الا الحياة ولا معنى لبسط القول في الواضح البين قال القاضي
ان سلكت طريق الاستدلال فلا امتناع في ان نقول الدال على كون الصانع حيا
وجود الفعل منه فانه كما استحال تقدير فعل من غير قادر فكذلك استحال تقديره من
غير حي فالفعل اذا انه اذا كان يدل على كون الفاعل حيا عالما قادرا ولا
حاجة في ثاني طريق الاستدلال الى التوصل الى اثبات كون الفاعل حيا بتقديم قدرته
تسبق ثم قال رضي الله عنه لست انكر امكان الوصول الى العلم بكون الفاعل حيا
من الوجه الذي ذكره الاصحاب فيجمع في اثبات ذلك وجهان احدهما الاستدلال بنفس
الفعل والثاني الاستدلال بالقدرة والعلم اللذين دل عليهما الفعل فهذه طريق
الاستدلال فاما طريق ادعاء الضرورة وهي المرضية فنوضح وجهها ثم نقول انه لا بد للاول
من التمسك بما مهدناه في صدر الكتاب من حدوث العالم وثبت انه لم يحدث موجبا عن
علة او متولدا عن طبيعة او محالا لو قدرنا صدور العالم عن طبيعة موجبة لزم اتصال
احكام الحدوث بوقت دون الوقت اذا كانت الطبيعة لو قدرت ثبوتها لا في وقت فانما
في عنه فاذا ابطلنا كون العالم موجبا عن علة ومتولدا عن طبيعة وصح وقوعه جائزا
على الاستواء واقتداره عن اختيار فكان مع ذلك مختصا بالاحكام والاتقان وحسن
الانتظام وضروب البدائع التي كان يعلمها ارباب الالباب من ادناها وتقصر دونها

فما رآها فلا يستنفر العاقل إذا نظر في ملكوت السموات والأرض وسبق
اعتقاده إلى بطلان الطبع فوقوع العالم مشاهداً جائز أن يكون العالم لا يحدثه إلا
حي قادر عالم وأوضح ذلك رضي الله عنه بأن قال إذا ذكر للعاقل أن الموتى
يفعلون ويتسون أفعالهم أو ذكر له أن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله ٤٥٢
القادر العالم ابتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهة ولو حاول المستدل
نفسه لينظر ويستدل لم يجد إلى ذلك لنفسه سبيلاً وهذا واضح لا خفاء به
ثم قال فمن لم يسلك هذه الطريقة والزم نفسه منهج الأدلة لم يسلم من طلبات
لا يجد إلى التقصي عنها سبيلاً إلا أن يأوي إلى ادعاء الضرورة آخراً وبيان ذلك أن
القائل لو قال لا يمتنع الأفعال من الموتى والجمادات والعجزة والجهلة فلو طالب
السائل بالدليل على ذلك ورجع إلى أن الأفعال وإن لم تقع منها لا يكون مانعاً فليس
هي ممتنعة عليهم وأما ما قدمناه من السبر يستند إلى ادعاء انقسام الموجود
في امتناع الفعل على بعضها وعدم امتناعه من بعضها فلو رام من وجب عليه
الطلبة من ذلك دليلاً لم يجد إليه سبيلاً ولم يتمكن من معتصم إلا ادعاء الضرورة
وهذا بين عند التأمل وقد ذكر الأستاذ أبو إسحق طريقة القدماء وهي
عند المحققين أولى بطريق القاضي في ذلك أنه قال الحدث دليل على القدرة والإحكام
دليل على العلم وكون الحدث والإحكام دليلين على القدرة والعلم معلوم
ضرورة وسلك في تحصيل الضرورة مسلك القاضي ثم قال إن أعني بقول الشيخ دليلاً بأنه
على مدلول أعلى أن من بطله على وجه يتضمن العلم بوجه ارتباطه بالعلم
بمدلوله وهذا المعنى متحقق في الحدث الدال على القدرة والإتقان الدال على
العلم بخروج ما كان لذلك العلم الضروري ينقسم فمنه ما يحصل بديهاً غير مستند إلى

سبب ومنه ما يستند إلى سبب غير السمع الذي يستند إليه بعض العلوم الضرورية
ينقسم قسمين فمنه ما يترتب العلم عليه في اطراد العادة من غير إيجاد عقل كالعلم بخجل
٤٥٣ الخجل ووجل الوجل عند مشاهدة قرائن من أحوالهما ومن الأسباب المتقدمة ما
يترتب العلم الضروري عليها وهو ما وذلك ينقسم فمنه ما له تعلق بأقسام العلم من
غير أن يرتبط ارتباط الدليل بالمدلول وذلك نحو الإدراكات المتعلقة بالمدركات
فإنها تستعقب العلم بالمدركات على مذهب الجمهور من المحققين وأما ما يتضمن العلم وجاحده
من غير الضرورة وهو مع ذلك يتعلق تعلق الدليل بالمدلول فهو كالذي يحرض من الحدث
والإتقان المتعلقين بالقدرة والعلم المنبئين عنه فهذه طريقة وهي حسنة جداً
ومن حقها أن تؤول إلى ما ذكره القاضي عند التحقيق ووجه واحد وهو أن
القاضي يقول الإتقان ليس يتعلق بالعلم تعلق الدليل بالمدلول بل يعلم عند الإتقان
علم المتقن من غير تعلق بين الإتقان والعلم والأستاذ يدعي تعلق أحدهما بالثاني على
حسب تعلق الدليل بالمدلول ويستدل على ذلك بأن يقول لو لم يكن الإتقان متعلقاً
بعلم المتقن لجاز تقدير العلم بصدور الإتقان من الفاعل مع تقدير الجهل بعلمه
عند تقدير خرق العوائد وهذا كما أن قرائن أحوال الخجل لما لم يكن متعلقة بخجله
فلو خرق الله تعالى العادة ولم يخلق العلم الضروري عند مشاهدة تلك القرائن
لجاز ذلك في حكم العقل ولا يجوز تقدير مثله في الحدث الدال على القدرة والإتقان
الدال على العلم والقاضي يقول لو كان ذلك دليلاً لكان العلم الذي يتضمنه نسبياً
عنده غاية تحاوضها ويسلون لنا عوده إلى ذلك في أحكام العلوم إن شاء الله تعالى
القول في الدليل على إثبات العلم والقدرة والحياة فإن قال قائل لم قلتم يكون
القديم هذا عالماً قادراً فيم تنكرون على من زعم أنه حي قادر عالم بنفسه ومن يسلط أنا
قديم زائد على ذاته قلنا هذا من أعظم أصول الدين وهو سر الكلام ومنه تشعبت

فيعظم دقائقه وحل المقصد منه يتوقف على العلل وحقائقها والمعلولات
ومعانيها والشرط والمشروط والواجب والجائز وما يعلل وما لا يعلل الى غير
ذلك من احكام العلل ونحن مع ان نقدم على الخوض في ذلك الكلام في العلل اذا قدر
الله تقويه ستعطف بعلم في احكام العلوم وقد جرى الرسم بايراد احكام العلل
يجري في ذلك على مذهب ابي هاشم ٤٥٤

باب العلل

اعلم ان الكلام
العلل يترتب على ثبوت الاحوال وسلمنا ان نستقصي القول في الاحوال وما على الصحيح
من المذاهب فيها ونذكر تفاصيلها ثم ننعطف بعدها على احكام العلل واول ما
نفتتح الكلام فيه تقرير صورة يتحقق فيها الاختلاف في نفي الحال واثباتها ثم نحصر
بعدها سائر الصور في الاختلاف فاذا قام العلم بمحل وسمي محله عالما فالذي
صار اليه معظم اهل الكلام من اهل الحق واسلافهم والمعتزلة ان العلم اذا قام بالمحل
اوجب المحل كونه عالما فكونه عالما معنى العلم القائم به وليس ثم حال زائد عليه
وذهب ابن الجبائي الى ان العلم اذا قام بالمحل اقتضى له كونه عالما فكونه عالما حال
زائد على العلم والذات وهو المعلول والموجب والعلم علته وموجبه وردد القاضي
جوابه في نفي الحال واثباتها بما دل ادلة مما نعثر عليه في تصانيفه وقطع باحد المذهبين
ولكنه سلك الطريقين في الحال الاخرة ومسائل الجزا ويجري قواعد الاصول على الطريقين
ليتيسر للناظر استمرار الاصول على المذهبين جميعا ثم لا ينحصر الاختلاف في الحال
بالصورة المتقدمة بل كل معنى يشترط في قيامه بمحله حياة محله فهو عند مثبتي الاحوال
يوجب حالا للمحله فيندرج تحت ذلك القدرة والارادة وما ضاهاها من الصفات المشروطة
في ثبوتها بالحياة والحياة نفسها توجب حالا اتفاقا عندها ولا كلها ما لا يشترط في قيامه
بمحله الحياة كالاكوان والالوان والطعوم والارايح ونحوها فهذه فان الجبائي
ومن وافقه في القول بالحال ان الاكوان توجب لمحالها احوالا ونزل منزلة الصفات التي

تشترط في ثبوتها الحياة فاما ما عدا الاكوان من ضروب الاعراض التي لا تشترط فيها
الحياة فقد قطع ابن الجبائي بانها لا تقتضي احوالا وردد القاضي في الهداية والنقض
٤٥٥ الشرح جوابه والذي نقيضه قياسه على القول بالاحوال المصير الى تعميم القول
في الاعراض وانها توجب لمحالها احوالا الا من عد فصلا بين الاكوان وغيرها وبين ما يشترط
فيه الحياة ومن شرط الاشتراط فيه الحياة والحق ابو هاشم الكالف في الاحوال في مصار
الاحوال بعد ما قدمنا في الكالف ولا الملتقا وعما يليق بالاحوال انا اذا وصفنا شيئا بالوجود
ثم اتبعناه بعد وصفه بالوجود بصفات نحو كون الجوهر متحيزا وكون العرض علما او
جهلا او ارادة او قدرة فعدد الصفات الزائدة على الوجود احوال عند مثبتيها
وهي عند نفاتها انفس الذوات واعيانها والذي يضبط ذلك ان الاحوال عند مثبتيها
تنقسم الى ما يعلل والى ما لا يعلل فاما ما يعلل فهو الاحوال الثابتة للذوات عن
المعاني القائمة بها وقد قدمنا وجوه المذاهب فيها ومن الاحوال ما لا يعلل بمعنى قائم بالمحل و
نوع الضبط فيه ان نقول كل وصف لا يرجع الى نفي ولا يساوقه العلم بوجود الموصوف
مع الجهل به فهو حال وهو يحوي جملة صور الباب الى ان ياتي تفصيلها ايضاح ذلك
بالمثال طورا وعلى سبيل ان كون الجوهر متحيزا وصف غير راجع الى النفي ولا يعقل
العلم بوجود الجوهر مع الجهل بهذا الوصف فهو لا جرم حال **فلو قال قائل**
هل تكون الحدوث حالا فانه وصف لا يعقل جملة مع العلم بوجود الذات قلنا الحدوث
عند المحققين ليس بحال فانه يشعر بنفي وذلك لان الحدوث يتضمن العدم سابقا وقد قدمنا
في الحدوث ومعناه ما فيه اقناع فاحتطوا بما ذكرناه علما **فان قال قائل**
سوا الصحيح من المذهبين واحدوا البرد من الكلام قلنا الذي نقوي عندنا اثبات
الاحوال وهذه مسالة عظيمة الشان تستند اليها احكام العلل وهي اصول الادلة

٤٥٦

وما أحد الحقائق في نقض حظرها من حيث ينطوي على محاله معظم الاصحاب وبهم
يلتبس القاضي القول الى سحنا اسبعا طا منه من قصة كلامه والذي يلتبس عنه كلام
شيخنا في مصنفاته نفي الاحوال والذي يدل على اثباتها او جواز اثباتها التقدير
ان نفاة الاحوال من المعتزلة واهل الحق يثبتون العلل ويبطلونها الا دليله وصدر
كانه اهل الحق اثبات الصفات بطرق العلل ووجوب طردها ولم يصر احد من
المحققين الى ابطال العلل والاولى بنا ان نوضح اولا ابطال القول بالعلل مع نفي
الاحوال ونحسم غلط الطامع نفاة الاحوال فنقول اذا جعلنا العلم علة في كون العالم
عالما فكون العالم عالما معلول موجب بالعلة لم يخل القول في الموجب اما ان يكون
هو الحال واما ان يكون هو الذات التي قام العلم بها واما ان يكون ذلك آيلا الى التسمية
المحل عالما فان كان ذلك الحال فهو مطلبنا ومرامنا وان كان المعلول محل العلم
كان ذلك محالا باطلا واهل الحق متفقون على ان الذات لا تعلل بالعلم ولو علل به
لم يستفد المعلول لا تثبت علته ولا معنى للاطناب في ابطال ما وقع الاطباق
على بطلانه وان زعموا ان المعلول هو تسمية الذات عالما والى ذلك تشير شيم من
الايمة وهذا الذي ارتضاه الاستاذ ابو بكر في كتاب نقض النقض في احكام العلل للقاضي
ورام نقض شيء منها وتحرى تتبع تصحيحه حرفا حرفا فان يوضح ذلك في نقضه كلام القاضي
بحيث يدركه المنتهي والمتبادي مستعينا بالله جلت قدرته والذي ذكره من ان
المعلول تسمية الذات عالما ظاهر البطلان فان التسمية سبيلها اللغة والمواضعة ويجوز
تقدير اسقاطها ويجوز تقدير تبديلها وتسويق المها تقدير تقديره والعلل العقلية
توجب احكامها ولا يجوز تقدير اسقاط احكامها فلم يستقم تسويق العلل مع اسقاط
التسميات واذا قام اصل اللغات تستحيل الدلالة بان العلم علة في تسمية وهذا

229 ٤٥٧

مال المحققون منه وما يوضح ما قلناه ان التسمية قول من الاقوال وهو دال من الادلة
ويستحيل في احكام العلل ان الدوال لا تعلل والذي يوضح ذلك انا نعلم سقوط المعلول
اختصاصها فاستقامت به العلة والتسمية التي هي قول ربما لا تستقيم من قيام العلم
المستحيل ان يكون العلم القائم بمحل علة في قول قائم بغيره فوضح بطلان قول
به ومن
التسمية معلولة فان قيل فيقول ومع ان العلم علة في كون العالم عالما
ويكون العلم علما لنفس العلة كان ذلك في نهاية السقوط فان كون العالم عالما اذا
رجع الى نفس العلم فكان العلم اوجب لنفسه ورجع محصول القول الى ان العلم اوجب
كونه علما وانما كان علما لانه علم وهذا ايلاء عن الحقائق واستلال عن العقل
فلم يبق الا القول الاحوال مطمع في اثبات العلل ولا ان اهل العلم المحققين وان ملنا
في الرد على مثبتي الاحوال سمح بترك طرق العلل فان قيل فيقول ولقد
العلل العقلية فان كان من مثبتي الصفات فقد لزمه التوصل الى اثبات الصفات لله
تعالى مع ابطال العلل فان رامها ولا متمسك بطريقة اخرى في اثبات الصفات وقالوا
سبيل اثباتها الحقائق فان الحقيقة تطرد شاهدا وغائبا فان العلة عند مثبتيها
تجب اطرادها ثم كانوا حقيقة العلم شاهدا من قام به العلم ثم طرد ذلك غائبا وقال
لو كان العلم الذي يثبته شاهدا لخالف العلم العادم ولا معنى للعالم عندهم الا من قام به
العلم فهو محصول الكلام الى انه اذا قام بنا علم وجب ان يقوم بالرب تعالى كلامه وهذا
يصح على قاعلمه ابو اقام من الجهل لا يحقق فيها اذ تعالى ان اذ احاد المصير الى ان الواحد منا
اذا قام به علم وجب ان يكون العالم مات الرب جلاله فلزم على طرد ذلك اذا قام به لون
او طعم او كون ان يقوم مثله بالرب تعالى صفات كالفها قام بنا والذي يقطع بشغب
القوم ان القول بالحقائق هو القول بالعلل مع نفي الاحوال فلذلك لا يتحقق القول
بالحقائق الحد ودفع نفيها وبيان ذلك ان العلم بالسواد شاهدا يخالف العلم

بالتماثل من كل وجه عند نفاة الاحوال فلزم من ذلك ان يمنعوا اجتماع العلمين في ولهذا
صفة واحدة ولهذا منعوا اجتماع العلم الحادث والعلم القديم في صفة واحدة
وليس لواحد من العلمين صفة زائدة على ذاته والاثنان مختلفان لانفسهما فحال العلم الحادث
العلم القديم كحال العلم السواد ومن قال بالحال استدل بهذا النمط بطريق الحقائق
فان العلمين وان اختلفا فقد اشتركا في العلمية وهي صفة زائدة على ذاتيهما فيمتنع
اجتماع العلم فيها وصح بذلك وجود طرد الحقائق فاما من نفى الحال فلا يستقيم على
اصله اجتماع مختلفات في صفة فقد ادى نفي الحال الى ابطال العلل العقلية والحقائق
جميعا فان زعموا بعد ذلك وقالوا انما اجتمع العلمان من حيث سمي كل واحد منهما علما
قلنا فلو لم تكن اللغات توجب على ذلك اسقاط الحقائق الموصلة الى الاستشهاد با
لشاهد على الغائب اذ من يبتني خبرته ولم تبلغه لغة من اللغات وجب ان لا يجد
سبيلا الى اثبات الصفات من حيث عدم اللغات وكذلك لو اسقط اللغات بعد ثبوتها او
بدلت لوجب اسقاط الحقائق او تبدلها وهذه جهالة عظيمة الحق ما ذكرناه وقال
الاستاذ ابو بكر لما ضاق به الحيل ليس الجامع بين العلمين التسمية بل الجامع بينهما
استحقاقهما لان يسميا علمين وهذا من ركيك القول فان الاستحقاق يستعمل في الاملاك
فيطلق والمراد به الوجوب في حكم التكليف ولا يستقيم ان هذا الوجه يتحقق فيما نحن فيه
ويطلق والمراد به ايجاب العلل فيقولون انما يجب ولما كان العلم يوجب كون العالم عالما وهذا
الوجه يستحيل فيما نحن فيه فان العلم لا يوجب التسمية ووضع اللغة الى واضعه ولا
يوجب فبطل معنى الاستحقاق من كل وجه ويتبين ان الاستاذ راح اليه لتعليل التفسير
بالاماني فان قال الاستاذ ما سمى اهل اللغة العلوم المختلفة باسم واحد الا لكونهما علوما وما
جمعوها في حرف واحد من التسمية الا لما ذكروا من اجتماعها في وصف قلنا هذا الذي
اومأتم اليه وحكيتموه عن اهل اللغة هو الحال الذي ابطلتموه والا لم يعني

باجتماع المختلفين في صفة واحدة عند نفاة الاحوال دلالة اخرى في ابطال
الاحوال وهو من اقوى العمد وذلك انا نقول من علم وجود الجوهر فقد يجهل تحيزه
مع العلم بالوجود ثم يعلم التحيز فاذا اجتمع له العلم بوجود الجوهر وتحيزه لم يخل
الخصم من احد امرين اما ان يقول هما علم واحد فيكون ما ذكرناه قطعا بجواز ثبوت
العلم بوجود الجوهر مع الجهل بتحيزه ولو كان العلم بالتحيز عين العلم بالوجود
لاستحال ارتفاعه مع العلم بالوجود وهذا القسم لا يقول به احد ولا ذاهب اليه
والقسم الثاني ان يقولا انهما علمان فاذا ثبت انهما علمان يجوز ثبوت احدهما وانتفاء الثاني
فنقسم بعد ذلك الكلام ونقول هما متعلقان بمعلوم واحد او بمعلومين فان زعم الخصم
انهما متعلقان بمعلومين قيل له احد المعلومين وجود الجوهر وتحيزه عن الاخر فما
عند ذلك قوله ولا يجد مخلصا عن اثبات معلوم زائد على الذات وهو الحال الذي قلنا
به فان المعلوم لا يخلو اما ان يكون انتفاء او ثبوتا وتحيز الجوهر ليس بانتفاء وثبوته
بعد تقدير ما قلناه معلوم غير منتف زائد على وجود الجوهر وان زعم الخصم
ان العلمين متعلقان بمعلوم واحد قيل له فينبغي ان يستحيل ثبوت احدهما
مع العلم الاخر كالعلم بالوجود فلا يستحيل ثبوت احدهما مع الاخر
اذ لا يجوز ان يكون جاهلا بالوجود عالما به فلما تصور الجهل بالتحيز والغفلة عنه
مع العلم بالوجود وضح ما قلناه والذي يبين ذلك ان من الاوصاف التي تقدرها الا
للموجود ما لا يثبت ضرورة وانما يثبت نظرا واستدلالا الوجود يعرف اضطرارا
فلو كان العلم به هو العلم بالوجود لادى ذلك الى ان يكون المعلوم الواحد ثابتا اضطرارا
واستدلالا وهذا محال فان قالوا اذا علم وجود الجوهر ثم علم تحيزه فقد العلم
الذي ... من وجه اخر من ضروب العلم سوا الوجه الاول فان التغاير
والاختلاف الى العلمين دون المعلومين وقلنا ذلك باطل فانكم اثبتم الوجود

خاصة من خواصه وعلمه فقد تعلق العلم بما تعلق به الادراك وان كان العلم
والادراك مختلفين فمرجع الاختلاف الى ذاتيهما دون متعلقهما كما قالوا في هذين
العلمين اللذين يتعلق احدهما بالوجود والثاني بالتحيز وهذا الذي ذكروه ضرب من التلبيس
لبس فان قصاراه يؤول الى ان العلم بالتحيز علم بالوجود وهذا يؤدي الى جحد الحقائق
ويجري على مراغمة الضرورات والذي يوضح ذلك ان العلمين اذا لم يختلفا في حدوث
وقدم ووجوب وجواز واتحد متعلقهما فيستحيل اختلافهما لما يستحيل العلم بوجود الجوهر
مخالفا للعلم الاخر بالوجود وهذا لا يحوج دركه على ما ملاوم علم الوجود ثم علم التحيز
فكان العلم بكافي علمية واختلافهما فلذلك يعلم انه استدرك بالعلم الثاني ما لم يستدركه
بالاول وليس ذلك من قبيل ما يمثلوا به من الادراك مع العلم فانهما يختلفان لذاتيهما وان
اتحد متعلقهما كما تختلف القدرة والارادة وان تعلقا بمتعلق واحد والذي يوضح ذلك ان
الادراك والعلم يختلفان مع تعلقهما بنفس الوجود ولا يجوز اختلاف علمين حادثين
متعلقين بنفس وجود الجوهر ويجوز انتفاء الادراك عن وجود مع تعلق العلم به فيجتمع
العلم به مع ضد الادراك ولا يجوز اجتماع العلم بالوجود مع ضد علم اخر بالوجود
فاستبان ان ما يمثلوا به لا يضاهي ما نحن فيه والذي يحقق ما رمناه ويحسم حيلة الطلبة
ان العلم لا بد له من معلوم على اصول اهل الحق والاعتبار بما كان هذا فيه ابن الجبائي حيث جوز
علما لا معلوم له على ما سنوضحه في احكام العلوم ان شاء الله فنقول من علم الوجود ثم علم
التحيز فعلم ضرورة انه استفاد بالعلم الثاني معلوما والعلم انما سمي بمعلومه [illegible]
انه يجد له معلوما لم يكن ومما يعولوا عليه في اثبات الحال اذ يعول الداحض للحال سيما مختلفان
علم اختلافهما فلا يخلو اما ان يختلفا لعينه بوجودهما او بحال زائدة على الوجود فان اختلفا
بوجودهما كان ذلك محالا لامرين احدهما ان حقيقة الوجود لا تختلف في قضايا
العقول اذ الوجود هو الثبوت والسواد لا يخالف البياض في وصف الثبوت ولو

اختلف المختلفان في الوجود لاختلف المثلان [illegible] واختلافهما الى وجود زائد
على الوجود فان قالوا انكم تنكرون على من زعم ان الاختلاف يرجع الى وجودهما فان
السواد بوجوده مخالف للبياض قالوا فالذي الزم عليه مخالفة البياض للبياض فاما المعتزلة
ان السواد يخالف البياض للوجود مطلقا للزمنا عليه وجود المثلين ولكنا قلنا ان السواد
يخالف البياض لوجوده وهذا لا يتجه ولم نعمم القول في الوجود فيلزمنا عليه
المتماثلات والمختلفات وحققوا ذلك بان قالوا اذا كان من اصلنا ان كون السواد سوادا
عين وجوده وليس بوصف زائد على الوجود فاذا خالف السواد البياض بكونه سوادا
فقد خالفه بوجوده فيما قلنا هذا الوجود خاص وذلك الوجود وهذا الذي ذكروه
لا يخلصهم مما رميتم وذلك انا نعلم ان حقيقة وجود السواد ثبوته وليس حقيقة
وجوده كونه سوادا والذي يوضح ذلك انه يصح العلم بوجوده مع الجهل بكونه سوادا
فلا يعقل حقيقة الوجود اذا تعرض في النفوس بكون السواد سوادا او كون البياض
بياضا فاستبان ان الاختلاف لا يقع بمحض الوجود وهذه الدلالة تقوى اذا عضدت
بالتي قبلها ومما استدل به في اثبات الاحوال ان العالم يعلم اولا كونه عالما ثم ان يستطرد
في اثبات الاعراض فلا يخلو اما ان يكون معلوم علمه كونه عالما او علمه او لا يكون لعلمه
معلوم وهذا القسم الاخير مستحيل سنبطله بعد ذلك في فصل مفرد ان شاء الله عز وجل
فلم يبق الا القسمان المتقدمان فان زعم الخصم ان معلوم العالم كونه عالما وهو زائد على
العلم ومحله فهو الذي نطلبه وهو التصريح باثبات الحال وان زعم من يخالف ان المعلوم
هو نفس العلم كان ذلك باطلا من اوجه منها انا فرضنا الكلام فيمن لم ينظر في
اثبات الاعراض ولم يقم عنده دلالة على ثبوتها ثم يتوصل بعد الى النظر الى اثبات الاعراض
العلم منها فان قالوا انكم تنكرون على من زعم انه علم العلم واما اللبس عليه معا من
العلم بالذات وهو الذي يطلبه بالنظر قلنا هذا باطل وذلك انا قد علمنا انه يلحق له

معلوم زائد على ذاته اذ كان يعرف قبل ذلك نفسه وانما حصل له هذا العلم
بعد علمه بنفسه وقد علم قطعا ان ما علمه زائد على ما علمه قبل فان عبر
الخصم بالتغاير بتعدد المعلوم فقد علم العالم ذلك قطعا لما علم نفسه ٤٤٢
اولا ضرورة العقلاء علم كونه عالما وقد تعدد معلومه فلو كان المعلوم الثاني هو
العلم فلا معنى للاستبطال بدقيق النظر بعد ذلك في اثبات العلم هذا لو اراد
الخصم بالمغايرة تعدد المعلومين وان اراد به ما نص اهل الحق في حد الغيرين
وحقيقتهما حيث يقولون حقيقة الغيرين كل موجودين جاز وجود احدهما مع
عدم الثاني فلا افتقار الى ذلك واضح البطلان وذلك ان الدليل على ثبوت الاعراض
عند الدال على عدمها مع بقاء الذات وانما استبدل عدمها جوازا او وجوبا بدلالة
اخرى فالناظر في اثبات الاعراض بالحركة عند الاعراض ولا عدم محالها
عند نظره في اثبات الاعراض فبطل ان يكون معلوم الناظر في اثبات الاعراض
مغايرا لمحالها والذي يوضح مقصدنا فيه ان نفاة الصفات يعتقدون ان
الرب تعالى عالم مع تصميمهم على نفي علمه وهذا قد تمسك به القاضي وفيه نظر
فان مشايخنا رضي الله عنهم انكروا ان يكونوا عالمين بكون الرب عالما ولا معول على
الاعتقاد اذ لم يكن علما وسنعقد في ذلك فصلا في اخر الصفات ان شاء الله
فهذه عمدة القائلين باثبات الاحوال ... الاكثرون عبارات في تحرير الالفاظ
يؤول مرجع جميعها الى ما سبق ونحن الان نذكر ما تمسك به نفاة الاحوال
ونفصل عنها ان شاء الله وهو الذي عليه معولهم ان قالوا الحال الذي اثبتموها
لا تخلو الحال اما ان توصف بالوجود او لا توصف به فان وصفت بالوجود فالكلام فيه
في الحوادث لم يخل اما ان يكون جوهرا او عرضا ولا يخلو العقل بعدهما من احد
القسمين ... ... العود ويفضي الى جواز ... ... وان لم يكن

موصوفة بالوجود وجب وصفها بالانتفاء والعدم اذ ليس بين الوجود والعدم
رتبة ثالثة ليس من النوع الاثبات ... اذا انتفت بالعدم فقد وصف بالانتفاء
٤٤٢ وهذا تصريح بنفي الاحوال فاما ما نستعمم مع ذلك وصفها بكونها موجبة
معلولة وقد تثبت انتفاء وهذا الاولى يأتي الجواب ان ندخل جوابا مستقلا
لعدم التسليم ان الاحوال ليست بموجودة فنقول اتدعون ان ما لم يوصف بالوجود
وجب انتفاؤه ضرورة وتتكلمون ام تجوزون ذلك نظرا واستدلالا فان زعمتم انا
نعرف ذلك ضرورة قطع الكلام عليكم وقوبلتم بدعوى الضرورة في نقيض مذهبكم
وكيف يحسن ادعاء الضرورة في قاعدة المحققون من اغمض ابواب الحجاج ولا
مرد بالنظر وقد وجهت الادلة على اثبات الاحوال وضوحا لا مدفع لها وقامت
الدلالة القاطعة على استحالة وصفها بالوجود والانتفاء ويستحيل قيام الادلة
على ... علم اضطرارا فان الادلة العقلية اذا صحت وسلمت عن القوادح
فلابد ان تفضي علوما بالمدلول لانها فاسدة رتبة للابطال ادعاء الضرورة ووجه
ان المعلومات تنقسم ثلاثة اقسام احدها وجود والثاني عدم وانتفاء والثالث
وهو وجود وحالة ... لا توصف بالوجود على الافراد والخصم مطالب
... للدليل او محاجا فلا يقبل منه الاستراح الى دعوى الضرورة ولو
استروح الى ذلك لجاز في قطع الكلام عنه او في ابطال ما ادعاه نفس الادلة
الواضحة مع العلم باستحالة ... الادلة على حال او ما علم ضرورة ثم لو جاز سلوك
هذا المسلك في الذي يجري فيه لوجب ان يقابل ... المعتزلة اذا قالوا المثبتين الصفات
... الضرورة في قولكم ليس العلم هو الذات ولا غيرها وليس مخالفا للذات
ولا مماثلا لها ولو تطرقنا الى اصول الخصام لادعاء الضرورات لانسد ... الحملة
في كل فصل ولا يخلو ... في الجيد عن ... ... لو قال

من المعدومه والدهريه اثبات موجود قائم بنفسه غير هذا العالم ولا مباين
له باطل بضرورة العقل وكذلك لو ادعا المجسمه على اهل الحق من اهل القبله
وقالوا ان المستقل الذي نرى الذات مناظرين لها وليس المرئي في جهة من الجهات الى ٤٢٤
غير ذلك من الاباطيل والهذيان وسبيل ذوي التحقيق في جميعها ان يمنع ضرورة
الضرورة ولقد لعمر وليس هذا ذلك النظر عن سبل الضرورات والبداية **قال**
قائل هل تقولون ان الاحوال الثابته باسبابها اختصرتم بانها الثابت الموجوده
فلما قالوا نصبه القطع بانها الثابت الاسباب لها قطعنا بنفي الوجود وقد تردد قول ابن الجبائي
في ذلك فقال تارة في الحال انها شيء وقال ايضا انها ليست بشيء ويستمر اصل ذلك
عن النزاع ما هو فيه فان ادعا الخصم وقال اذا صرحتم بان الحال ليست بشيء فقد
اصحح نفيها وهذا الكلام من الجنس الاول وقد يقول الخصم اولا ان الحال اذا لم
تكن موجوده فقد بدل امتناعها وقد علمنا ما هو ممتنع في النفي عن ذلك واوضحنا انه لا
استرواح للخصم الا الى ادعا محذور بان خرج الخصم في كلام اخر فقول الثابت فيما بين
من الوجود والعدم ولا اسمع احتجاجا على هذا الائمه فان الثابت لحظه لحظ
في رد مذهب ابو قوله متى يرتقي على ثبته وقول المنشق عهدا الكلام هل نفهم الوجود
واذا اراد الحال ولابد منه قيل له فهل نفهم الاسم فاذا قال نعم قيل له فصح ليس
وصفا للوجود ويبقى غير صفة الوجود والعدم وهذا مفهوم بلا اشكال فيه واما
المعاوضه والمفاوضه في استحاله ذلك او صحته اما ضروره عقل او نظر وما يمسك
به نفاه الاحوال ان قالوا الاحوال عندكم لا تخلوا اما ان تكون مختلفه او متماثله
فان الصفة بالاختلاف لو التماثل وجب ادخلتما الاحوال اذ التماثل والاختلاف عند
مثبتي الاحوال الذات الى صفه ويسهل الاحوال متسلسل القول في ذلك فلو كان اسم
وصفها بالتماثل والاختلاف وكان ذلك خروجا عن المعقول وهذا الذي ذكروه

بل عند هذا الاستعداد هم في خروج الاحوال عن الاتصاف بالوجود والعدم
اذ الاختلاف والتماثل لا يستعمل الا في الموجودات فاذا استمر لنا ما قدمناه في الخروج
٤٢٥ عن الوجود والعدم ورا اعتبار الطلبه فيه لم يكن لعيده ما ذكروه في التماثل
والاختلاف على انا نقول ان لم نستبعد نوفق معظم اهل الاثبات في الاختلاف والصفه
الذاتيه وما يملك مع نفي الوجود لها قد يستمد ذلك في الاحوال التي لا تتصف
بالوجود وربما تمسك نفاه الاحوال بان قالوا في اثبات الاحوال الحكم بجواز تماثل
المختلفين من وجه مع اختلافهما من وجه اخر ولم يرتضوا ذلك لكون الرب تعالى مماثلا
لخلقه في بعض الوجوه والكلام في ذلك يطول وقد نستقصيه العطاف على التماثل
والمخالفه الامر متناه ومن شرطنا ان لا نكثرها وحدنا ان نترك الكلام سبيلا
فصل فان قال قائل اذا علمتم بالاحوال فلم تصفوها بالوجود والعدم فلم تصفوها
بكونها اشيا فمثل تقولون انها معلومه على حيالها معدودة مذكورة مراد مخبر
عنها قلنا اما ابن الجبائي ومن شيعته ومن جرى على المعتزله فلم يصفوا الاحوال بكونها
معلومه ثم تحاملوا فصفوها بانها لم يكونوا الكونها تحصوله فان الجهل نوع من الاعتقاد
وقال ان صح ان العلم لا يصح ان تتعلق الا من مذهب القوم ان الجهل من جنس العلم وسوغ
ذلك في احكام العلوم ان شا الله وادوا الاتصاف بكونها معدومه ومراده مدلولا
على حيالها والانفراد بها فان ابو هاشم اما وان لم اقل ان الحال معلومه فاقول ان
الذات معلومه على الحال ويستمر في هذا علم العالم ذات على حال عن اخرى للتسميه
عليها واما قدمهم عن القول بكون الاحوال معلومه انهم قالوا في حقيقة الشي انه
المعلوم على طرد منا على اصلهم في هذا الذات فلو وصفوا الحال بكونها
معلومه لزمهم من اصلهم الحكم بكونها شيا ثم الشيء عندهم موجود او معدوم ونفي وجوده

٤٦٦

قال القاضي يحرر اذا احصرنا القول بان الاحوال وقطعنا بانها معلومة محدودة مراده بقوله
مذكورة على انفرادها وحيالها والدليل على كون الاحوال معلومة ان نقول من علم
الذات ولم يحط بحالها علما ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال فيحصل له علم قطعا
انه علم ما لم يعلمه واستفاد ما لم يحط به اولا فيستقيم الكلام على من يجحد العلم فنقول
اذا علم الذات ثم علم الحال فهل يجد العقول في ذلك اما ان نقول علم غير الذات بانيا
وذلك محال واما ان نعلم انه احاط الان بما لم يحط به اولا ولو ساغ ان يقال انه علم بانيا
ما علمه اولا لساغ ان يقال من علم الجوهر ثم نظر في كونه متحيزا فحصل له العلم بانيا
الا ما علم اولا والذي يوضح الحق في ذلك انه قد يعلم الذات ضرورة ويعلم الذات على
الحال نظرا ولو كان المعلوم اخرا هو المعلوم اولا لكان الشيء الواحد معلوما ضرورة
نظرا وهذا مستحيل وفاقا فان قالوا الذي ذكرتموه لا يتحقق فان وجود الشيء
لا نعلمه الا ونعلم كونه على حال جملة او تفصيلا فلم يستقم ما قدرتموه من العلم بالذات
وجهلا بالنظر في الحال قلنا وهموا ذلك عند التقسيم بان قالوا انما نعلم الذات ضرورة
حسا وادراكا والمدرك الشيء الا على اخص وصفه حتى قال الاكثرون منهم ان الادراك
لا يتعلق الا بالاخص من وصف الشيء وزعموا انه لا يتعلق بوجوده وذاته فنقول لهم هذا
الذي ذكرتموه يبطل بالساهي فان الذات عندهم ان الرؤية يتعلق باخص الاوصاف
دون الوجود فان يصح كون الاخص وهو حال مدركا مع انه غير معلوم لولا الغفلة
والذاهل وكل مدرك معلوم وفاقا والمعلومات منقسمة فمنها ما يدرك ومنها
ما لا يدرك فان تعسف منهم من لم يحط بحقائق اصولهم في الادراكات وقال الا يدرك
الا الاخص ولكن يدرك الذات على الاخص على مذهب اصلهم في العلم فوجه الانفصال عن السؤال
ان نقول اذا زعمتم ان الشيء يدرك او انما يدرك على الحال فلم لا تقولوا انه يدرك على كيف

234

٤٦٧

حال بل انما يدرك على اخص اوصافه دون ما عداه من الاحوال فلا الغرض علم
الكلام في الاخص بل الغرض فيما سواه ونطرد الدلالة فنقول الذات اذا كانا على حال او
احوال ثم استند العلم بعد ذلك على الذات اثبات حال اخرى فما قولكم فيه وهذا بين في دفع
السؤال على انا نقول لا ينحصر طرق العلوم بالذوات في المشاهدات فانا نعلم
لو احدنا بنى عن ذوات وعلمناها قطعا باخباره ولم يخبرنا عن حالها ثم نظرنا
بعد ذلك في احوالها لتصور ذلك وحصول العلم في تحرير الدلالة ان نقول اذا
علم الذات ثم علمها على حال فقد ثبت علمان وفاقا احدهما بالذات فلا يخلو العلم
الثاني اما ان يكون علما بالذات ايضا واما ان يكون علما بالحال واما ان يكون علما لا بالذات
ولا بالحال ولا مزيد على هذه الاقسام وباطل ان يكون العلم الثاني علما بما العلم
الاول علم به فانه لو علم ثانيا ما علمه اولا لوجب ان يعلم الذات اولا على الحال
كما علمها ثانيا ويجب ايضا ان يعلم الذات على الحال كما من علم الذات فيلزم من ذلك
اتفاق ما للعلمين وتساويهما من حيث تساويا في الحد واتحد متعلقهما والاختلاف في
احكام العلمين يتنافى من ان الجبائي [illegible] ان يكون العلم الثاني علما بالذات فان كان
علما بالحال فهو الذي نبغيه وفي الاعتراف به الافصاح بكون الحال معلومة وان
لم يكن العلم الثاني علما لا بالحال ولا بالذات فينبغي ان لا يكون له معلوم فانه لم يتعلق بذات
ولا حال وذلك باطل من وجهين احدهما ان علما لا معلوم له محال على ما سبق في احكام
العلوم والثاني ان الجبائي جوز علما لا معلوم له فليس الذي يحرسه من ذلك
عنده فان من اصله ان العلم الثاني يتعلق بالذات على الحال وله معلوم وانما يتنافى في
تفصيل المعلوم ومما يقوي التمسك به ان نقول لو سلك سالك في الجوهر والاعراض
مسلككم في الذوات واحوالها وزعم ان العرض لا يعلم وانما يعلم الجوهر على العرض
موصوفا به كما يعلم الذات على الحال فلا يجد ابو الجبائي في ذلك فصلا ومما يتمسك به

ان يقول وقد لزم ان الحال ليست بمدلوله فما قولكم في ذات علمت ضرورة ثم
استدل على اثبات حال لها فلا بد للدليل من مدلول ومن جاهل يجوز علما لا معلوم له
لم يجوز دليلا لا مدلول له فاذا ذكر المستدل دليلا على اثبات حال للذات معلومة ٤٢٨
اضطرارا فوجه الطلبة عند ذلك على ان الحال في قوله حاصل لولا الدليل فان
زعم ان مدلوله الذات فكان محالا اذ هي علم ضرورة لا يستدل عليه وان زعم ان المدلول
الحال فقد بطل الجواب وسلم المسألة وان لم يثبت للدليل مدلولا فقد انسل عن المعقول
والذي يكشف الجواب في ذلك ان الدليل المنصوب على اثبات الحال لا يتضمن لها ثبوتا
ولا اثباتا وانما يتعلق بوجه الذي منه يدل الحال وهذا ما لا محيص عنه ومن اعظم ما
يتمسكون به ان يقول قد اعظمتم الحكم بان سبحانه قادر لا مقدور لها وان ما زعمتم بانه
يجوز علم لا معلوم له وقولكم ان الحال ليست بمقدورة يجركم الى نفي جملة المقدور
وذلك ان من اصلكم ان المعدوم في العدم ذوات وشيء من قبل القدرة
فان زعمتم ان المعدوم اذا وجد فوجوده معنى كونه ذاتا فقد ناقضتم قولكم واول ما
يلزمكم عليه ان يكون موجودا مهما كان ذاتا وان زعمتم ان الوجود حال فالحال عندكم
غير مقدورة وفي هذا رفع المقدورات وقطع اثر القدرة جملة وجملة كما سبقه
في اصول الجواب عن هذا ما بيناه وانما نستوعب تفاصيله ان نحيط بجملة احكام الصفات
وانما قد اشتهر بعينها للتسهيل في احكام العلل وها نحن الان نخوض في العلل
واحكامها مستعينين بالله تعالى

باب في حقيقة العلة

قد ذكر اهل اللغة وجوها في معنى العلة واشتقاقها وليس ذكرها من غرضنا
وانما مقصدنا ذكر ما قاله اهل الكلام في حقيقة العلة وقد اختلفت عباراتهم في
ذلك فذهب بعضهم الى ان العلة ما كان المعتل بها معتلا وهو قوله كان زيد لو هذا
من لم يكن كذا وهذا هو اختيار ابن الراوندي وذهب الكعبي الى ان العلة ما اوجبت

معلولها عقيبها على الاتصال ان لم يمنع منه مانع وذهب معظم المعتزلة الى ان
العلة هي التي تغير بها حكم محلها او ينقله من حال الى حال وعبر بعضهم عن ذلك فقال
٤٢٩ العلة ما يتجدد الحكم بتجددها وذهب اهل الحق الى الفاظ متباينة في العبارات
متدانية في المعنى فقال بعضهم العلة هي الصفة الجالبة للحكم وقال بعضهم المغيرة
للحكم وقال بعضهم المؤثرة في الحكم وقال الاستاذ ابو بكر صاحب الاعتماد عليه في
حقيقة العلة ان كل علة اوجبت استحقاق حكم وتسميته فهو الصحيح في حقيقة العلة
ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه حيث قال العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت
به حكما ونحن الان نوضح بطلان ما قدمناه من الطرق ثم اذا استبان فسادها صح
لكم فسادها ما ارتضاه القاضي رضي الله عنه فاما ما قاله ابن الراوندي من ان العلة
ما كان المعتل بها معتلا فهذا رد منه للعلل الى الاقوال ويلزمه على مقتضى اصله
ان المعترض يصح ان يعتل بقوله فاسده حتى اذا ذكر الدلائل وجمع فساقهم وانظرها
عن المعترض الذي قاله ولو جمعا عليه فوجه الرد على صاحب العلل الى الاقوال
توجه الرد على من صرف الحقائق والحدود والصفات الى الاقوال وهذا يستقصى
في باب الوصف والصفة والاسم والمسمى ان شاء الله واما ما قاله الكعبي فخطأ
حدا فانه قال العلة هي التي توجب حكمها عقيبها ان لم يمنع مانع وهذا باطل من اوجه
احدها ان يقول له هل يجوز عرو العلة عن معلولها في اول وجودها ام لا يجوز ذلك
فان لم يجوزه فلا معنى لتقييدك القول بالتعقيب فان جوزت تعري العلة عن معلولها
في اول وجودها بمانع من يجوز ذلك في الحالة الثانية والثالثة من وجود العلة
في الحالة الثانية لا يخالف وجودها في الاولى وان جاز تخلف حكمها في الحالة
سبقت ان زمنه والذي يوضح ذلك انا نقول له هل تحكم بان العلم علة في كون محله عالما

فان اراد بذلك فقد انكر العلل التي فيها الكلام وان اعترف بان العلم علة في كون
محله عالما رجع بعد ذلك ودل على انه اذا قام العلم بالمحل فهل يستحق المحل في الحالة
الاولى من وجود العلم بكونه عالما فان زعم انه يستحق بذلك فقد ابطل قاعدة النفس
وان زعم ان المحل لا يستحق بكونه عالما في الحالة الاولى من قيامه به فقد ناقض ما هو فيه
عظيمة لا مراء بعد ذلك والمحال اللغوي على هذا التفسير فصيره الى ان السبب المولد
علة في المسبب المتولد من حكم المسبب عندهم ان يعقب السبب ان لم يمنع منه
مانع ويستعقبه فصلا يوضح فيه بطلان كون السبب علة مع تقدير القول بالمولد
ثم القول للكعبي العلوم والقدر وما عداها من الصفات علل عنده في ايجاب المعلو
لات للمحال والجمل التي محالها منها ثم من حكم هذه المعلولات وجود مقارنتها العلل لها
واستحالة امتناع تقدير مانع مع تحقق العلل والحكم الذي ذكرناه في التعقيب وامتناع
المعلول يختص بالسبب والمسبب وشرط الحد ان يعم ويشتمل على منهج واحد جملة
المحدودات ولذا احتج الحد بالاتباع او ما في بعض المحدودات كان قاصرا غير شامل
واما ما ذكره المعتزلة من ان العلة ما يتجدد الحكم بتجددها فهذا باطل من اوجه
احدها ان المستند على اساس موجب علم يستحيل وصفه بالتجدد وسواد القول بين
الاحكام لعللها بالحكم على ان القول حكم التجدد في الاحوال التي تقوم بالوجود
خروج عن المعقول فانه انما يتصف بالتجدد ما يتصف بالوجود على ان القول في كلام الله
تعالى جوهر او طعم معين او حالة علما فاما به فالعلم علة في كونه عالما وان احد
معارنا له ولم يعقبه معنى التعقيب والنقل اذ لم يستو للجوهر حالة يسمى العلم النقل
منها ومن قال العلة هي الصفة الجالبة للحكم فهي لفظة احالة او ايهام واحتمال
فان اراد الاجمال ان مقول الجلب ليس ينبي عن ايجاد واقتضاء على حتم وقد يجلب الجالب

ما يجوز ان لا يجلبه والحدود موضوعة للكشف والايضاح والتقريب من ذلك
اعم من المحفوظ على قول من قال هي المثبتة او المؤثرة فان واحدا منهما ليس ينبي
عن ايجاب وفي قول القائل هي المؤثرة ضرب اخر من الفساد فانه يعم اثبات حكم
دون العلة ثم تقرير العلة في الحكم السابق ثبوته واما الذي ارتضاه الاستاذ ابو بكر
حدا قال العلة هي التي توجب استحقاقا وحكما وتسمية به فقال لا مطمع في القول
بالعلل ومساهمة القائلين بها مع التصميم على انكار الاحوال وقد وهم ذلك
في من شام مسالك الضرورات والتسمية التي ذكرها ليس يغنم منها الا اللغة
واللغات انما تتلقى توقيفا او وضعا ويستحيل ان يقتضي قيام الاعراض بمحالها
وضع اللغات وتقديرها عن مواضعة او توقيف فلا وجه لذكر التسمية واما الاستحقاق
فقد قسمنا القول فيه وكشفنا الغطاء لم يبق لمعتصم فيه عصمة واما ما ذكره من الحكم
وقرنه بالتسمية نحلف فان الحكم على نعت الحال لا معنى له وان فسر الحكم بالتسمية كان
تذكر الحكم مكررا وان كان يتلقى في حقائق الكلام شيء فيبلغ ذروة فساد التعليل في
الكلام ان الاستاذ لما ارتضى ما ذكرناه طرد حده في جملة جميع بطلان التعليل فيما
ونحن نذكر كلامه على وجهه ثم نتبعه بما ذكره ان الفعل علة في كون الفاعل فاعلا
من حيث اقتضى التسمية بكونه فاعلا ولا وجه على نفسه سؤالا والفعل عنده حال ان
قال فان لم يشترط العلة فانها مما له الحكم فيها والفعل لا يشترط قيامه بالفاعل من حيث
كان فعلا فاجاب عن ذلك بان قال لا يشترط قيام العلة بمن له الحكم ونسب ذلك الى استحقاق
مذهبا واستشهد من اصله بقوله في البقاء ان الباقي عنده باق ببقاء ومن اصله ان
صفات الباري باقية ويستحيل قيام البقاء بها ومما ذكره ان العلم اذا تعلق بمعلوم
فهو علة في كون المعلوم معلوما من حيث وجب له هذه التسمية وهذا الذي قاله في

غاية الساقط فإن عول عما طرده من الفصول على كون التسمية معلولة بعلة
أوضحنا فساد ذلك مستندا إلى الضرورة وإذا بطل التعويل على التسمية فيبطل
كل ما تفرع عليها ثم يقول يستحيل المصير إلى جحد التسمية فإنه لو جاز ذلك لوجب
منه أن يكون الفعل علة في نفسه إذ لولاه لما سمي فعلا إذ [illegible] القول في جملة
الأسماء والمسميات فيجب على طرد أصله أن يكون كل مسمى علة في تسميته
لعله كان أو مشتقا وهذا لا محالة لا قائل به والذي ذكره يجر إلى ذلك فأما ما
قاله من أن العلة لا تشترط قيامها بمن له الحكم فيها فهذا خروج لا محالة عن معظم
من أصول المعلل وسنعقد في ذلك بابا إن شاء الله ولننبه في ذلك إلى سبيلنا
بعد أن إمامه رضي الله عنه من أسد الناس في الحكم باختصاص الحكم بمحال العلة
ولهذا منع أن يثبت للجملة حكم من علم قام بجزء منها أو جزء أحكام محل العلم بكونه
عالما فليقف بدعي عليه ما ذكره الأستاذ وهذا أصله وأما الذي ذكره
في أحكام المفهوم من شواذ الأصول وغوامضها وليس من النصفة بلى من أصول
المذهب من شواذ الفروع وسنذكر بعض الفوائد في العلل البقائي أجمع
الصفات إن شاء الله وكأنا الحاكم القاضي أن لا نتعرض للاعتراض على الأستاذ
إحلالا لقدره ولكنه لما رام نقض كلام القاضي تعين علينا تعظيم خطره
في الجواب أن نوضح الصحيح من القولين **فصل** قال والإمام قد ذكرنا حقيقة
العلة ما حقيقة المعلول فكنا ذكرنا من قال من أن العلة أجرى من معناه ومن لا
في المعلول وهو سبيل المدرك والقاضي يقول المعلول ما أوجبته العلة
وأما الناظر في حقيقة العلة والمعلول متفرع عليها فإذا أحطتم بحقيقة
العلة والمعلول فنحن نذكر الآن شرائط العلة العقلية وأحكامها

مستقصاة إن شاء الله ثم نعطف بعدها على المعارضات ونحصرها على حال التعليل

باب في أحكام العلل وشرائطها ووجوه الاعتلال فيها

أول ما نحتاج إلى ذكره من أوصاف العلل أن نوضح أن من شرط العلة أن تكون موجودة
وهذا ما اتفقوا عليه ولكن لا نستقيم الدلالة عليها إلا على أصول أهل الحق فإذا
قيل لنا ما الدلالة على استحالة كون العلة معدومة سلكنا في ذلك طريقين أحدهما
أن المعدوم هو المنفي عندنا وأن الحادث صفة إثبات فإن كان نفيا محضا لم نتصور
ربط الحادث وهو إثبات به ولا يرتبط الإثبات إلا بالإثبات ولا فرق بين أن يقول القائل
لا موجب وبين أن يقول الشيء ثم يوجب وإنما استمر على أصلنا ما رمناه من جهة كان المعدوم
منفيا على أصولنا من كل وجه **فإن قالوا** أنتم تنكرون على من زعم أن المعلوم إثباته بالمعدوم
إثبات قلنا هذا القدر لحد الجهالة فإن المعدوم وضع لتحقيق النفي والإثبات
تارة من قضية لفظة المنفي والمعدوم والإثبات يرجع إلى الصيغة وليست الصيغة
معدومة وإنما المفهوم منها هو المعدوم ومن يستنكر كون الأشياء معلومة فهذه
طريقة والطريقة الأخرى أنه لو جاز تعدي علة معدومة للزمه منه محال وأنه
لو جاز أن يقال العالم عالم لعلم معدوم من جاز أن يقال إنه جاهل بجهل معدوم
إذ لا مزية لأحدهما فيلزم من ذلك أن يكون جاهلا عالما ومما يوضح بطلان ذلك أن
العلم لو قدر معدوما لم يخرج عن أن يكون علما ومهما يكون علما يستحيل أن يوجب كون
العالم عالما إذ لو جاز أن يوجب كون العالم عالما مع الاتصاف بكونه علما جاز أن
يوجب القدرة كون محلها عالما ومن الدليل على ذلك أيضا أن من شرط العلة قيامها
بمن له الحكم منها ولا يتصور ذلك في المعدوم وكلما عولنا عليه لا يستقيم على
أصول المعتزلة فإن الذي قلناه أولا من أن المعدوم منفي من كل وجه غير
مستمر على أصولهم إذ من مذهبهم أن جملة صفات الأنفس ثابتة في العدم والوجود

والذي ذكرناه اخرا من خروج العدم عن كونه علما غير مستقيم على اصولكم
مع انكم تجمعون ان العلم في العدم علم والذي تمسكنا به من اشتراط قيام العلة بمن له
الحكم منها لا يطرد على اصولكم مع مصيركم الى ان الرب سبحانه مريد بارادة لا ٤٧٤
تقوم به والذي يوضح ما قدمناه من الالزامات انا اذا الزمناكم ان العلم المعدوم
مماثل للموجود ومن حكم المثلين وجوب تساويهما في الاحكام الواجبة والجائزة فان
تعلقوا في ذلك بما قدمناه من ان المعدوم لو اوجب حكما لافضى ذلك الى التناقض وان
الى ان يصير الشيء الواحد بكونه عالما جاهلا وهذا غير سديد على اصلكم فللقائل
ان يقول لكم ما المانع من احكام العلم يوجب له كونه موجبا دون الجهل واستبعد
عدم احكام احد المثلين مما يجوز على الثاني فليس بعد احكام احد الحالين
وبيان ذلك ان ارادة الباري تعالى عن قولكم تماثل الارادة المخلوقة مع اختصاصها بالكون
لا في محل واستحالة ذلك في ارادة المخلوق وكذلك الجوهر المعدوم مماثل الموجود
مع اختصاص الموجود بالتحيز وقبول الاعراض وكذلك الحكم مماثل للعلم وقد بسطنا
القول في ذلك في كتاب التماثل فاذا لم يبعد واختصاص احد المثلين مع وجوب
تساوي المتماثلين فما المانع من اختصاص العلم مثلا بصفة توجب له حكما مع انتفائها
عن الجهل **سؤال والجواب عنه** فان قال قائل اذا زعمتم ان العلم والقدرة علتان
في كون العالم القادر عالما قادرا فلا يخلو اما ان تقولوا العلة علة لذاتها او لمعنى
ان تقولوا انها علة لكونها على حكم وصفة فان زعمتم ان العلة علة لذاتها فيلزم من ذلك
ان يكون كل ذات علة وان قلتم انها علة لحالها وهي كون القدرة قدرة وكون العلم
والارادة علما وارادة فمرجع كونها علة الى حكمها وحالها لا يوصف بالوجود فقد رجع
التعليل الى ما لم يوصف بالوجود والجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان نقول قد ثبت عندنا
بواضح الادلة ان كون العالم عالما معلل بالعلم على ما سبق تقرير الادلة في ذلك

فاما كون العلم علما وكونه علة فيما لا يصح تعليله على ما سنذكره مما يعلل وفيما
لا يعلل وجملة الاحكام لا يطرد فيها التعليل ولا ينفى التعليل بل المعول في جميعها
الدليل فما دل عليه اقتضى الدليل تعليله ونبطل التعليل فيما اقتضى الدليل بطلانه
٤٧٥ ومما يبطل فيه التعليل كون العلة علة فاذا ثبت السؤال **فان قيل** الطلبة باقية
فان العلم علة وفاقا فنقول لكم الموجب للحكم وجود العلم او حال العلم او وجوده وحاله
فان قلتم ان الموجب وجود العلم وجب ان يكون كل وجود علة من حيث لا يختلف الوجود
في حقيقته وان كان حال العلم هو الموجب فقد بان التعليل بما لا يوصف بالوجود وان
كان التعليل بالوجود والحال فهذا ينجر الى الوجه الاخر في الفساد وهو تعليل الحكم
الواحد بعلتين وقد اتفق المحققون على امتناع حكم واحد بعلتين **الجواب عن ذلك**
ان نقول العلة في كون العالم عالما شيء واحد وهو العلم والذي زعموه من تقسيم الكلام
في وجوده وحاله انما كان يستقيم لو كان الوجود مع الحال شيئين فاما اذا ثبت ان
العلم شيء واحد فلا يلزم ما ذكرتموه شيء وانما المستنكر عند المحصلين تعليل
حكم بذاتين فاما تعليل الحكم بذات لها حال فلا اشكال فيه ونستوفي الكلام في
ذلك عند ذكر امتناع تعليل الحكم الواحد بشيئين **فصل** اعلموا وفقكم الله
ان من احكام العلة الموجبة للحكم ان تقوم بمن له الحكم الموجب منها فلا يوجب العلم
الحكم الا لمحله وكذلك سائر العلل الموجبة وقال الاستاذ ابو بكر لا يشترط قيام
العلة بمن له الحكم صفة قال وكيف يشترط ذلك وفعل الباري علة في كونه فاعلا
مع استحالة قيامه به والعلم علة في كون المعلوم معلوما وان لم يقم به والتحريم في
المحرمات معلل بالنهي وهو غير قائم بالمحرم الى ما جمع من هذه الفصول المتناقضة
والالفاظ المتهافتة المعطف بعد ذلك على شرط امام القاضي وقال قد شرط
القاضي قيام العلة بمن له الحكم منها ثم جعل الوجود علة لصحة الرؤية وان كان

يعلم ان الوجود لا يوصف بالعلم بالموجود فقد ناقض ما اسسه من الاصل فهذا لغو ٤٧٦
كلامه ونحن الان نعيد واضح الادلة على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ونوضح
عجز المعتزلة عن اثبات ذلك ثم نعتصر ما ذكره الاستاذ ومن الحق فيه والدليل
على اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها ان نقول العلة اذا اوجبت حكما للذات لم يخل
اما ان تكون مختصة بتلك الذات من بعض الوجوه او لا تشترط اختصاصها بها
اصلا فان لم نشترط اختصاصها بوجه من الوجوه لزم منه محال لا سبيل الى القول
به وهو ان يقال اذا حل الله تعالى علما فليس بعض الذوات بان يحكم به اولى من بعض
وهذا يوجب حكم اتصاف الذوات بالعلم الواحد وقد وضح ذلك فسادا وبطلانا
نغني عن بسط القول فيه فانا نعلم اضطرارا انقسام الذوات الى عالم والى ما لا يعلم
وان شرط اختصاص العلة بالذات من بعض الوجوه فلا يخلو ذلك الوجه في الاختصاص
اما ان يكون حلولا ومعناه ان يحل وشيوع العلم احكام العلم القائم بعمرو
فيعلم عمرو ويعلم قائم بزيد ويجهل زيد بجهل قائم بعمرو وهذا ما لا سبيل الى المصير
اليه فبطل كون الاختصاص من هذا الوجه فثبت انه لا وجه في الاختصاص سوى
قيام العلة بمن له الحكم منها وهذا واضح جدا وهو غير مستقيم على اصول المعتزلة
مع قولهم بايجاد ارادة لا في محل يوجب وصف الباري سبحانه وتعالى بكونه
مريدا ايجابا ولا اختصاص بينها وبين الذات من حيث لم تقم به وقد رام ابن الجبائي من ذلك
تلفيقا فقال يشترط اختصاص العلة بمن له الحكم منها على اشد وجوه الاختصاص و
البقاء مقصور وهو على ثلاث مراتب احدها اختصاص القيام وهي اخصها وذلك انما
يكون الحكم للجائز والثانية اختصاصا ببعض من الجملة المستحقة للحكم وذلك
نحو قيام العلة بجزء من جملة الحي فانه يوجب الحكم للجملة من حيث اختص القيام ببعضها
والرتبة الثالثة في الاختصاص الارادة الثابتة لا في محل اذ لا يتصور فيها الرتبتان

فهذا كله للعقول الاول وهذا الذي قاله الاستاذ في الاصل ان العلم
بين ذوات علمها مع القائم احكام من الله العالم

السابقة فانها مقصور بينها ارادة في غير محل وهذا الذي ذكره لا محصل ٤٧٧
عما اراده به وكلامه يشتمل على نوعين احدهما دعوى مجردة والاخرى اعتراف
بعدم تصور الاختصاص والتمسك في ذلك ان نقول اما اختصاص القيام فلا نزاع فيه
واما ثبوت الحكم للجملة لقيام العلة ببعضها ففاسد عندنا وسنعيد في ذلك مأتيا
ان شاء الله عز وجل واما الرتبة الثالثة فلم يذكر فيها وجها من الاختصاص بيد انه
قال لا يتصور الا هذا ومحصوله يؤول الى انه لا يتصور اختصاص فاذا لم يتصور ذلك
فامتنع اثبات الحكم بها واطلقوا القول بايجاب العلة معلولها من غير تحقق اختصاص
وقول ابن الجبائي لا يتصور الا هذا انما كان يستقيم لو تحقق ضرب من الاختصاص وانتفى
ما عداه وليس الامر كذلك فانه لم يوضح وجها من الاختصاص حتى يتم كلام ما يهذي به
بطل عليه البقاء على ما سبق الزامه في غير موضع واما ما ذكره الاستاذ في
الكلام القول بانه لا اشتراط قيام العلة بمن له الحكم منها فلا نعتد باحد اصح ما صرح
به من انه نسبه الى سحنا ولم يقل ذلك لقلة تحرير كلامه وانما قاله استنباطا
من اسحاق البقا وجمع بين فصول ونحن نقيضا واحدا ولعل ان شاء الله مهملا ذكره
ان الفعل علة في كون الفاعل فاعلا وقد تبين افساد ذلك وذكر ابطال العلم علة
في كون المعلوم معلوما وسنوضح بطلان ذلك في باب العلل وما لا يعلل فاما النفي
فهو من اعم احكام الصفات وسنعقد فيه بابا ان شاء الله واما ما ذكره في كون النهي
علة في تحريم المحرم فواضح البطلان لان النهي قديم وما قاله شيخنا ومنه فقال انه
تعد ذلك لما التحريم فان زعم ان التحريم وصف في المحرم فهذا محال على اصل
اهل الحق قاطبة فانا لا نجعل للمحرم بالتحريم وصفا واما المعتزلة فهم الذين جعلوا
التحريم راجعا الى القبح والقبح عندهم من صفات نفس القبيح ولذلك زعموا انه
يستدرك عقلا كما يستدرك جملة صفات الذوات ضرورة او نظرا وليس للذوات

عند أهل الحق أو صار محرّمًا لأجلها ولكن سُمّي التحريم بالشرع وقضاياه الشرع
فإذا قيل إنما المحرّم فلنا هو النهي لنفسه على ما سنستقصيه في التعديل والتجويز
إن شاء الله فرجع محصول قول الأستاذ إلى أن النهي علة في النهي وهذا لغو وصرّح ٤٧٨
ببطلانه عن الإطناب فيه ولو قال المعلل بالنهي يسمّيه المحرّم محرّمًا وقد أشار إلى ذلك
فهو باطل بما قدمناه من إبطال تعليل التسميات على أن النهي قديم والتسميات حادثة
فلزم من ذلك تعليل التسمية بالنهي لقدم الحكم لقدم التسمية لا تعاول الكلام على وجوب
مقارنة المعلول العلة وإن اتسع من ذلك لزم منه تقديم العلة على المعلول واستيجاب
المعلول عنها وهذا اتساد للعلل وقدمنا ما يغني عن جميع ذلك عند ذكرنا
استحالة اتحاد العلة والمعلول مع تعدد تعدي الحكم (?) ثم نقول للأستاذ هل تجوز أن
يقوم العلم بمحل والعالم به محل آخر فإن منع ذلك وهو أصل كان ما يقال المثبتين الحي (?)
سمعا فطالب بالدليل على منعه ولا يجد إلى ذكر ذلك سبيلا ثم نحن نحد بأنه لا
يستقر طعام العلة مدركة الحكم منها فمهد ضرورة من القايس لحاجتها ولها الذي
تتبع من كلام القاضي وتكلم به بعض ما أصلحه فإن الوجود علة في صحة الرؤية به
وإن لم نحقق فيه وفيها العام فيمثل إنما ردد القاضي فيه قوله استقر قوله على امتناع
كونه علة ولعل الأستاذ لم يبعد بعض هذا الفصل من كلام القاضي **فصل**
من شرائط العلة العقلية اطرادها وانعكاسها فيستحيل ثبوت العلة دون ثبوت
المعلول ولا تثبت العلة استحال ثبوت معلولها دونها وهذا مما يقبله كل خائض
في العلل على الجملة ولكنهم متناقضون فيه وعدى كل على خصمه عدم استقامة ذلك
على أصولهم فليس يلتزم مخالفة هذا الأصل صريحا أحد من المحققين وقد ذكر
المعتزلة في تسمية عبارة موهمة ونحن نذكرها ونوضح المراد منها وذلك أنهم
قالوا العلة إذا وجدت فالحكم يثبت بوجودها ويبقى بعدها وظاهر هذا

الكلام يدل على أن عدم العلة يوجب انتفاء الحكم كما أن وجودها يوجب ثبوته
وليس الأمر كذلك فإنا قد قدمنا أن العدم لا يستدعي علة وسنوضح في باب المعلول
٤٧٩ أنه لا يجوز أن يكون معلولا لأمر لم يقم إذا ما للعلة التي يجوز وإنما طلاقهما حصر الحكم
بوجود العلة الموجبة له ولم يريدوا بعدم العدم موجبا أصلا أو بل علية التجويز والتوسع
على التسمية لأنه في هذا الأصل وإنما مرادهم ما ذكرناه **فإن قال قائل** فما الدليل
على ما قلتموه من وجوب الاطراد والانعكاس مع اعترافكم بأن ذلك ليس من مدارك
الضرورات ومصيركم إلى أن الاتفاق لا يدرك الشيء العقليات قلنا الدليل على ذلك
أن العلم إذا أوجب كون العالم عالما فلو ثبت [illegible] هذا الحكم دون العلم بمحل
القول بذلك إما أن يستند ثبوته لعلة أخرى أو يستند ثبوته من غير علة فإن ثبت عالما
استناد هذا الحكم لعلة أخرى لم يخل تلك العلة إما أن يكون مثلا للعلم أو يكون خلافا
له فإن كانت مثلا للعلم فهي علم إذ لا كمال العلم ما ليس لعلم ويخرج من ذلك أن
يكون العالم عالما لا يثبت إلا بالعلم وإن كانت تلك العلة خلافا للعلم فيلزم من ذلك
ثبوت الحكم الواحد لعلتين مختلفتين وهذا باطل وهو من أهم فصول الكتاب وسنفرده
بالذكر بعد إن شاء الله عز وجل وإن زعم السائل أن الحكم يثبت من غير علة فذلك ساقط
من القول إذ هذا الفصل إنما يعرض الكلام فيه على من قال إن العلم إذا ثبت أوجب
كون محله عالما فإذا اعترف بذلك المعترف ثم جوّز ثبوت هذا الحكم دون العلم
لزمه أن يثبت عند موجب للعلم مع العلم كما ثبت عند موجب للكون مع الكون لما جوّز ثبوته
من غير كون [illegible] وخصيصها لهذا العالم إذا انتفى المحل يكون عالما
وقد قام العلم به وجوّز ثبوت هذا الحكم من غير علة فلعله يزل إن زعم عن اقتضاء العلم
إياه على الوجه الذي كان ثبت لو لم يكن علم فبطل بذلك التوصل إلى كون العلم موجبا
لهذا الحكم ومن هذا قال المحققون العلة إذا لم تنعكس لم تطرد ومعناه [illegible] ثابته

فإن قال قائل فما وجه ردكم على من يجوز ثبوت الحكم مع العلم عند ثبوت موجب عينه
فلما هذا التصريح بنفي العلة جملة وهو يفضي إلى القول بنفي الأعراض فأما ثبوت
ثبوت الأحكام على ثبوت موجبها فيما وإذا نفينا ذلك أفضى إلى إثبات ذلك وإثبات
٤٨٠ الأعراض وأقل ما يلزم على ذلك تسويغ ثبوت العلم دون أن تقوم بمحله فيكون عالما فإنه
فما يكون بعد من انقطاع الحكم عن العلم يجب تجويز انقطاع العلة عن الحكم حتى يقدر
علم من غير عالم به وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل فإن العلم إن قام به علم
بالسواد استحال أن يكون غير عالم به فوضح مقصدنا وما بلغ أحكام الخائضين في
أحكام العلل هذا المبلغ إلا الاتضاح إلا أن أعقادهم وضوح ذلك أو أجمعهم
بالاتفاق وتعاسيهم لمواقع الاختلاف فإذا أسلم ذلك فاعلموا أنه غير مستقيم على
أصول المعتزلة مع إثباتهم عالما من غير علم وهذا التصريح بترك عكس العلة فإن
رأوا في ذلك فيه وقالوا إنما نعلل الحكم الجائز دون الواجب في التعليل جائز
في الحكم الجائز طردا وعكسا فيستقيم الكلام في ذلك عند ذكر تعليل الواجب
والجائز إن شاء الله على أنا نقول إنما المعلل في الشاهد كون العالم عالما إذ يستحيل
أن يعلل المعلل بالعلم جواز كون العالم عالما فإذا وضح أن المعلل هو الحكم نفسه
والعلم علة في الحكم دون صفة الجواز فيه فإذا قدر حكم من غير علة فهو الاستحالة
الذي فهم عنه والتصريح بعدم اشتراط الانعكاس فإن قالوا نحن نعلل
الحكم شاهدا بذلك الجواز وهذه الدلالة مفقودة في صفات الباري سبحانه وتعالى
قلنا فقد غلطتم باشتراط انعكاس العلة فهو لوما قامت دلالة منع من تعليل
قبيل هذا الحكم في نعم القضايا فقد بان بطلان تعليل أصل هذا الحكم جملة
بالقصد أو بسبعة فبطل الوضع فيه عدم اشتراط ثبوت الدلالة غائبا لعله
ما ثبت شاهدا أو يلتبس فيه وجه الحق ويبطل تمويه المعتزلة في روم الفرق

فصل فإن قال قائل إذا قلتم إن التسوية ثبوت الحكم بين الشاهد والغائب
وجودا وانتفاء على صورة الطرد والعكس فهلا تستندون بمجرد الاطراد والانعكاس
٤٨١ على انتصاب ما يقارن الحكم علة موجبة له أم لا بد من مجرد الطرد والعكس
قلنا الذي المحققون على أن الاطراد والانعكاس لا يلغى بهما في الحكم بصحة العلة
ولكن الاطراد والانعكاس مشروط في العلة وليسا أمارة صحتها إذ قد يقارن
الحكم لزوما ما ليس بعلة فيه والذي يحقق ذلك أن علم الباري سبحانه وتعالى
يتعلق بكون العالم منا عالما ولا يتصور عالم منا إلا والله تعالى عالم بكونه عالما
وإذا خرج عن كونه عالما لم يكن الرب تعالى موصوفا بكونه عالما بأنه عالم فهو منوط
بالحكم الذي فرضنا الكلام فيه نفيا وإثباتا وعلم الباري سبحانه وتعالى ليس بعلة
في كون الواحد منا عالما فإن قال قائل إذا لم يكن مجرد الاطراد والانعكاس
علما في إثبات الشيء علة فهم نعرف كون الشيء علة وإذا قلتم العلم المحل وثبت
للمحل الحكم فما يؤمنكم أن العلم يقارن هذا الحكم طردا وعكسا وليس بموجب له وهذا
مما يعظم شأنه في أحكام العلل وقد اختلف فيه عبارات المحققين وقد ذكر
الأستاذ في ذلك طرقا كلها مدخولة ونحن نذكرها ونتبعها بالنقض ثم نذكر ما عول
عليه القاضي فمما ذكره الأستاذ أن قال مهما اطردت العلة وانعكست ولم تقتض
كونها علة فصيغة من قضايا العقل فيعلم عند ذلك صحة العلة وقدر ذلك في
حيلك كلامه بأن قال إذا فسدت سائر الأقسام واطرد واحدها وانعكس ولم يقدح
فيه موجب دلالة فهو العلة وهذا في نهاية الضعف فيقال له الدعوى إلى الدعوى
وذلك أن للمطالب أن يقول بم عرفت أنك استوعبت جميع الأقسام ولم تغفل المستقصى
منها مما يؤمنك مع تقديرك للإشكال أنك أخللت بقسم فلم تذكره ولو ذكرته لألفيته
مطردا منعكسا سليما عن القوادح عند العرض على قضايا العقل فهذا وجه

في الطلبة لا محيص عنه وتوجيه فعلها في ذكر أحد أركان الكلام وذلك أن
الأستاذ قال إذا سلم ما ذكرتم من الطرد والعكس من القوادح فما الدليل على سلامته
وما الدليل على انحصار وجوه القدح فيما ضبطتموه علما فإن قال فيما أبطل الناظر
في نظره ولم يألو في تحري جهده فينقطع بموجب النظر فقال من حكم النظر العقلي ٤٨٣
أن يتعلق بدلالة دالة من وجه مخصوص على حد لو أو ما ذكرتموه من انتفاء
القوادح دعوى وليس هو في نفسه إظهار دليل والدعوى تفتقر إلى الدليل
وبحثه فعليه طلبة المطالبة إذا قال ما الدليل على انتفاء القوادح فإن قال
المدعي الدليل عليه أني لم أجده فيعلم قطعا أن عدم وجوده لا يثبت ذلك إلا
على أنه لو قال لم أجد دليلا على القدح لم أجد دليلا على نفيه فلا يؤدي المدعي
إلا إلى غمه وحيرته وينفتح بذلك تعرض الكلام في المسترشد وما يقتضيه
وهو مسترشد في المسؤول أحد كاد جامع علمه بأن المسؤول لا يعصم عن الزلل
وقد أشار الأستاذ إلى هذا السؤال ولم يستقصه ثم لم يزد في جوابه
على أن قال لو طرقنا أمثال هذه الطلبة لحل الخطب في عظم الأمر ويتسلسل
القول فليس يخفى على ذي تحصيل أن الذي ذكره ليس بجواب عنه ثم إنه ضم إلى
الدعوى الأولى أخرى لم يتم على المحققين وذلك أنه ادعى تسلسل القول إلا الزمه
وزعم أنه لا جواب سوى ما ذكره فليس الأمر على ما قدره أو في الطريقة أخرى
هي أقرب قلنا على إثبات مدخوله وذلك أنه قال فيما اطرد في العلة وانعكست
وانتفاء العقد من الحكم دونها ولعدمها دون الحكم فقطع بنصبها وإيضاحها علة
موجبة وقد نسب الأستاذ أبو إسحاق ... في بعض أبواب الجامع وجه
الدليل فيه أنه قد يبطل أن مجرد الاطراد والانعكاس لا يثبت شاهدا في صحة العلة
حتى يسلم من القوادح والغرض الأعظم إثبات المسألة وأما ما عن به كلامه

من استحالة ثبوت الحكم دونه فهذا العقد منه عن الاطراد والانعكاس والتوهم
نفي ما ذكره فحجة ثم يقول إنه مجهول كالإحالة في المعلول ثم والي التسمية
٤٨٤ والذي ذكره من منع وجود المعارضة ليس يعقل في التسميات فإنما يرجع إلى محض
اللغات وليس من المستبعد في العقل أن يوضع اللغة اصطلاحا على خلاف العلل
لكمالها أو من تع لتعذر وضعها وهذا ما لا محالة منه فإن قال قائل ما الذي
ترتضونه في إثبات علة ويم تعترفون ذكر ما توجيه قلنا الطريقة السديدة في ذلك
أن يقال إذا أوضح هذه المسألة ولعرض الكلام فيها على القائلين بالأعراض فلو السنة
الحكم بإنكارها أقمنا عليه الأدلة في إثبات الأعراض وإذا وضح ثبوت الأعراض قلنا
بعدها إذا قام العلم بمحل واتصف ذلك المحل بكونه عالما فعلم قطعا أنه لا يتصور
ثبوت العلم إلا ومحله عالم ولا يتحقق كون المحل عالما مع انتفاء العلم ولو قدر
عالم شاهد من غير علم لاستحال ذلك وإذا ثبت ذلك ووضح ثبوت الحكم عند ثبوت
العلم وانتفاؤه عند انتفائه حتى لا يسوغ تقدير أحدهما دون الثاني فعند ذلك الموثر
فيه فإن قال قائل الذي ذكرتموه اقتصار على مجرد الطرد والعكس قلنا لم
تتأملوا كلامنا حق التأمل فإن الطرد والعكس هو الإنباء عن ثبوت الحكم عند ثبوت
الشيء وانتفاؤه عند انتفائه من غير تعرض للحكم بوجوب اقترانهما وقد ذكرنا
في تضاعيف الكلام وجوب اقترانهما وهو زائد على الاطراد والانعكاس وقد
أوضحنا استحالة علم لا عالم به فإن قيل لم استحال ثبوت علم لا عالم به وكذلك
تستحيل انتفاء محدث يكون عالما والله غير عالم به فهلا حكم علم الله تعالى
علة فيه قلنا هذا كلام من حسن سعينا موجب كلامنا أحدهما أن من حكم العلة
أن لا تثبت دون معلولها وأما العلل هي الذوات القائمة بالمحال كما ستعرفه إن شاء
الله تعالى ولو كان علم القديم علة في كون الواحد منا عالما والعلم قديم للزم

ثبوت حكمه بل لما ثبت الحكم لعدم الذات المتصفة بالحكم فان رام الخصم
ان يجعل تعلق العلم هو المعرفة دون الذوات العلم فلا معنى له فان تعلق العلم
ليس بوصف زائد على نفسه وليس بحال وان قلنا بالاحوال ولو قدر حال فالحال ٤٨٤
تعلل ولا تعلل به على ما سنوضحه ان شاء الله والوجه الثاني في دفع السؤال
انا لم نلزم كون الباري تعالى عالما بهذا الحكم من حيث هذا الحكم وانما الزمنا ذلك
لوجوب تعلق العلم القديم بكل معلوم وهذا واضح لكل متامل فان قال قائل معولكم
على وجوب انتفا هذا الحكم عند انتفا العلم وعلى ان عالمون وجوب الاقتران دليل
على الاطراد فبم تنكرون على من زعم ان هذا الحكم يثبت من غير علم قلنا هل
يسلمون لنا وجوب ثبوت هذا الحكم عند ثبوت العلم فان منعوا ذلك باهتوا
وان اعترفوا به فقد اعترفوا بالطرد لزوما والاعتراف بالطرد يلزم الاعتراف
بالعكس كما قررناه في الفصل الذي تقدم فان قال قائل بم تنكرون على من زعم ان
العلم اذا ثبت يثبت معه معنى اخر وهو الموجب للحكم والعلم شرط فيه وانما لزم مقارنة
العلم للحكم من حيث كان شرطا في موجبه كما تقارن الحياة حكم القدرة وان لم يكن
علة فيه وقد فصل القاضي عن ذلك باوجه احدها ان قال مقصدنا ان نثبت
معللا بعلة مشروطا بها ايجابا واقتضا وقد ثبت ذلك وال الكلام الى انا نسمي تلك
العلة علما وانتم لا تسمونها وهذا اسهل المرام على انا نقول هذا الذي ذكرتموه
باطل بجملته لا يستقيم على المقالات التي انفصلنا عنها فانا لو قدرنا علما وجعلنا
الموجب غيره وقدرنا العلم شرطا فيه فلا يستقيم من جعل العلة معنى ثالثا ويجعل المعنى
الذي قدرتموه علة شرطا ثم ينجر مثل هذا الكلام في الرابع فصاعدا ويفضي الى
التسلسل ثم نقول لو بطل المسلك بما قدمناه من الكلام لاكتفينا به فانا قلنا يستحيل
ثبوت العلم دون كون المحل عالما ولو كان العلم شرطا لما استحال وجوده

دون وجود مشروطه قياسا على جملة الشرائط اذ الحياة لما كانت شرطا
في العلم لم يستحل ثبوتها دون العلم المشروط بها فقد انحسمت الاسئلة ووضح
الحق **فصل** في تفصيل اطراف الكلام في العلل باختصاص حكم العلة بمحلها وتحقيق ٤٨٥
ثم ان نذكر ما نعنيه بالاستقلال اعلموا ان من نفى الحال من اصحابنا لم يحتج الى الخوض
في هذه المسالة اذ لا معنى لكون العالم عالما عنده الا قيام العلم به ولا يقدر
له حالا فيتكلم في تعديه عن محله الى الجملة او اختصاصه بمحله واما من قال
بالاحوال فقد اختلفوا في ان الاوصاف الموجبة للاحوال اذا قامت بمحالها هل يعم
احكامها لمحالها ام يثبت للجملة التي المحال منها فذهب المعتزلة اجمعون الى ان
كل معنى مشروط في ثبوته بالحياة فحاله لا يختص بمحله بل يثبت للجملة نحو العلم والقدرة
والارادة وما ضاهاها وكل وصف لا يشترط في ثبوته الحياة وكان موجبا
للمحل فيختص حاله بمحله والاكوان كلها من هذا القبيل وقال من حقق منهم ان
الحياة في هذا الحكم كالاكوان فاذا قام بجزء من الحي حياة فالحي بتلك الحياة
ذلك الجزء ولا يتعدى حكم الحياة محلها اذ الصفة الجملة بالحياة فقد
قام بكل جزء حياة وهذا على طرد ما قدموه فانهم عدوا الحال فيما يشترط في
ثبوته الحياة والحياة لا تشترط فيها الحياة فشابهت الاكوان لذلك ونحن اذا
قلنا بالاحوال فنقطع بان الاحوال الموجبة عن العلل تختص بمحال العلل فاذا قام
جزء من العلم بجزء من القلب فالعالم ذلك الجزء ويجوز ان يقوم بجزء من القلب جهل
فالذي قام بالجزء ولم يقم العلم به وقالت المعتزلة اذا قام بجزء من القلب علم فالكل
ان يقوم بجزء اخر من الجملة جهل متعلق بذلك العلم وانما امتنع من ذلك لمصيرهم
الى صرف الحكم الى الجملة ولو جوزوا ما قلناه للزمهم وصف الجملة بكونها عالمة
جاهلة بشيء واحد ويسلم لهم ذلك بحسب الجزء وعنه مما بالدليل على ما

صح له ان يقول العلم انما يوجب الحكم لما له به اختصاص مراد لو لم يقع ذلك
لو صح ان يعلم بان العلم الواحد يوجب كون جملة الجواهر عالمة من غير ان يختص جملة
بالمحل الذي اختص به يلزم من ذلك ان نعم اعضا الجمل ايضا الحكم لجملة الجواهر ٤٨٦
ويلزم من ذلك سائر الاحكام وتضادها وهذا معلوم بطلانه فصح بوجوه صحيح
انه لا بد من تعلق بين احكام من العلة وبين ما له الحكم منها فاذا افترق ذلك
لم يجب الاحكام اما ان يكون راجعا الى جملة العلة لما له الحكم منها فان كان
ذلك هو مطلبنا وان زعم الخصم انه من وجوه الاحكام البطل محل العلة
بالجملة فهو الحال في ذلك لان العلم في نفسه هو الذي يطلب اختصاصه باله
الحكم منه فينبغي ان يكون وجه الاختصاص معقولا والذي يوضح ذلك
ان المحل كالشيء للعرض القائم به كما انما هو الحق للحكم الجملة والذي ذكره
الخصم من ان اتصال الجملة ليس بحقيقي في العلم فان الاتصال انما يجوز على الاجرام
فالمراد بذلك ان الاحكام ليس يرجع الى العلة في قول الموسعين لم يكن
فيما ذكره فيه مستدرج وذلك لان الجوهر وان اتصل بجوهر فليس يحيط احدهما
بالثاني وهو على من ينكر على تعدد الجواهر ان تكون بعضها في بعض فلا يحصل
الاحكام جوهر بجوهر وان نفيا ولكن الحكم للموسعين المتصفين احدهما
بغير انما مرجع الحكم الى الالوان اذ ادون الجواهر من الالوان الولى الحكم
في انتفاء الاجتماع والتأليف لا يتعدى احدهما محلها اذ واجبا حصول فيما في
احكام حال اللون المحله فاذا انتفى ما بين بعض الجواهر في بعض ثبت ان ما
اقتضى اجتماعها ليس يتعدى احكمه فلان لا يتعدى احكم المعاني القائمة بالجواهر
المجتمعة اولى واحرى وهذا اما الخصم عنه على انا نقول لو صار الجملة
بتركيبها وما الفها في حكم الشيء الواحد حتى يتعلق الحكم الواحد لوجب ان

تكون بمنزلة الجوهر الواحد حتى يقوم المعنى الواحد بها وهذا الامر يلزم منه
وكل ما بجاله ولو اقتضى القطع لا يسقط عليهم بالتاليف لم يصلح ان جزا واحدا من
٤٨٧ التاليف يقوم بجوهرين على ما قدمناه في احكام الالوان فما يقول عليه ان لقول
العجز والقدرة عندكم مما يتعدى احكمهما الى الجملة وقد زعموا ان كلما يتعدى
حكمه الى الجملة فيستحيل ان يقوم بجزء منها مضادين على الجملة ولذلك منعهم
ان يقوم بجزء من الجملة علم بالشيء وبجزء اخر جهل به ونحن الان نوضح عليهم بطلان
ذلك في القدرة والعجز وذلك ان الانسان قد يكون من احدى يديه القدرة على التحرك
مع تعلقها اضطرارا ويجد بيده الاخرى عاجزة عن التحرك فان زعموا ان اليد التي
يعتقدها في صفة القدرة واما الذي فيها منع وليس بعجز فهذا اسقاط عندنا
فان العجز والمنع واحد على اصولنا كما سيأتي في القدرة ان شاء الله على انا نقول
لم يكون على من يقول لو انضعفت الجملة بما انضعفت اليد به لكانت ممنوعة عن عاجزة
من القدرة على تصور العجز باطلا ويقال الكل ما المصوبة بالعجز هو ممنوع له
عن عاجز وهذا الكلام انما يتوجه على من اثبت العجز معنى وهو مذهب معظم للمعتزلة
ومن زعم ان العجز ليس بمعنى فلا يقام عليه الحجة من هذا الوجه فانه يزعم ان العجز عبارة
عن انتفاء البنية وجملة الصفة المشروطة في ثبوت القدرة واطلقهم ان القدرة
تفتقر الى بنية مخصوصة وكذلك الحياة وجملة اوصاف الحي ولذلك اليد او انطلق جوهر
واحد بالحياة وناجوا باشتراط البنية التي تقتضيها الطباع فقوت على ما سنذكر
ذلك في باب الانسان والروح ومعناها ان شاء الله تعالى ونقول لهما لو جاز ان يكون
العجز انتفاء البنية والقدرة معنى فما يختص من الجملة الموصوفة بالبنية لجاز ان
يعكس ذلك ويعلم بان القدرة عبارة عن انتظام البنية على وجه مخصوص والعجز
معنى والخصم عن هذا العكس ومما يقوي التمسك به ان نقول فلو قدمنا على ان

على ان حكم اللون يختص بمحل اللون فهم يشكرون على من يدعي فيه من التعدي مما
ذكر يلمون في العلوم والقدرة ولو راموا فصل المحاورة والا فذكرون وجها في
امتناع تعدي حكم الكون الا انعكس عليهم في المسارع وان اوردوا الاسئلة الا ٤٨٨
باللون فعليك بالسبر والتقسيم وهذا يسهل القياس المختلف فيه بالمتفق عليه
فيقول قد عظمتم امتناع تعدي حكم الكون فلا يخلو ذلك اما ان يكون لكونه
عرضا او لكونه علة فان كان ذلك لزم امتناع طرد التعدي في المختلف فيه وان
قال الخصم انما لم يتعد حكم الكون من حيث لا يشترط الحياة فيه فهذا رجوع الى القياس
فارقه لا نسلم المتمسك بما عن عكسها اذ لو قال القائل ما يشترط فيه الحياة يختص
بمحل الحياة وما لا يشترط فيه الحياة يجوز ان يتعدى حكمه الى الجملة فلا يجد الخصم
الى الخروج عن هذا العلة سبيلا ثم نقول قد حكمتم بقيام بالنفي بحد المحلين وليس
من شرطه الحياة بتعدي المعنى الواحد الى محلين وانقسام علتها العام يتعدى الحكم
فاذا لم يشترطوا الحياة فيما يتعدى محلا او محلا فاما فلان لا يشترطوا الحياة في
تعدي الحكم اولى وليس في المسألة عمدة يشترط اليها الا اطلاقات
ومروية من الاستعارات مما ذكروه ان قالوا نحن نعلم الاطباء واهل العلم على
ان المفوت يلونه على ما حمله الانسان وهكذا فما هنا هذا استرواح
منهم الى ادعاء اتفاق لا يساعدون عليه فانهم ان ادعوا ذلك لفظا واطلاقا فلا
معول على الاطلاقات المنقسمة الى الحقائق والتجوزات على ان الذي قالوه ينعكس عليهم
في ان الواقف يقال للزنجي اسود وان اختص ذلك ببعض من اجزائه دل بعمومه
حكمه بالسواد في حكم المعقول ودليلا يتمسكون بفصول يتعلق باحكام التكليف
وهي عندهم كالتوقف على ما يختص التكليف بالجزء الذي احتمه العناية ويتبع
القول فيه في كتاب الانسان ان شاء الله **فصل** في العلة العقلية الموجبة

لمعلولها لا يجوز ان يكون ايجابها معلولها مشروطا كالشرط والحاقه في
العلل معقول على ذلك والمعنى لا يستند الى الاخر المحض الا اتفاق والدليل عليه ان
العلم لما كان علة في كون محله عالما فلو جوزنا ان يكون ايجابه حكمه موقوفا على
شرطه لم يخل من احد امرين اما ان يجوز ثبوت العلم دون شرطه بالايجاب ولما ان لا يجوز ذلك ٤٨٩
ويبطل ان يقال شرط ايجاب العلة العلة فان جوزنا ثبوت العلم دون شرط ايجابه
لزم منه محال الجد ذلك مستحالة لضرورة العقل وهو ان يتصف بالعلم عالم بالسواد وهو
غير عالم به وان زعم المطالب ان شرط ايجاب العلة يقارن وجود العلة لزوما
كان ذلك باطلا من وجهين احدهما ان من حكم الشرط ان لا يلزم مقارنته للمشروط
فان الحياة لما كانت شرطا في العلم لم يجب وجود الحياة ابدا مع وجود العلم بل يجب ان لا
يكون على حسب ذلك وجود العلم من غير وجود شرط الايجاب ليست العلم غير
موجب للحكم فان الذي يتقاوم فيستحيل فيا وابنا بالعكس شرطي وجوب العلم وانه
يتحقق مما يحصل العلم وانما هو على تقدير المطالبة شرط في ايجاب العلم
الحكم لا في ذاته وكل حكم مشروط يجوز انتفاؤه وانتفاء شرطه على انها لو
اعتبرناه ملازما لم يكن احدهما بان يكون شرطا للثاني علة اولى من عكس ذلك وهذا
يقضي الى خلط الاسباب وقلب الاجناس عن حقائقها وفيه تعطيل حكم الواحد
بالشرط وهذا انما يتجه ابطاله بعد ذلك ومما يعول عليه في ذلك ان يقول العلة لا توجب
معلولها بشرط لما لا توجب معلولها العلة اذ لو قلنا العلة توجب العلة للزم ذلك
في علة العلة ويتسلسل فيه القول فذلك لو شرط في ايجابها شرط من غير تمام
ذلك وهو وضوح نحوه لم يسلم هذا القائل من ان يقال له انما يتصل الشرط بشرطها الشرط
فلذلك القول في الثاني والثالث مما يتجه منفصلا بان يقول العلة انما توجب معلولها
لنفسها وايجابها حكمها من صفات النفس وصفات النفس لا يجوز ان يكون مشروطة

٤٩٠

نصفات زائدة على الاعيان وسنوضح ذلك من بعد ان شاء الله فان قال قائل فلم
نستقيم للمعتزلة قولهم مع قولهم بان العلم مشروط بالحياة ووجود المحل وانتفاء
الاضداد وهذا افصاح بان العلم لا يوجب الا بشرائط قلنا هذه غلطة فان المشروط
فيما ذكرتم وجود العلم لا ايجابه واما الكلام مفروض في استحالة ايجاب العلم
مشروطا والذي ذكرتموه وجود العلم لا ايجابه وهذا بين لمن تأمل ثم
اعلموا ان ما ذكرناه لا يستقيم على اصول المعتزلة فانهم اثبتوا العلل معدومة وغير
موجبة واطلقوا القول بان العلة توجب معلولها اذ ابهموا اثبات ذات العلم عن
موجب كانوا لبوا فقالوا انه يوجب معلوله في الوجود وهذا ما ينبه له السامع فانهم
اذا اطلقوا بان العلة توجب لذاتها فينبغي ان لا يفرقوا بعد ثبوت الذات على صفة
بعد هائم الذي ذكروه بين ما يشترط الوجود ثم الحدوث وتحصل حكم يقوى الوقف
ايجابه لعدم الوجود على صفة اخرى الحال وامر ذلك الفصل وقالوا لا توجب العلم
في عدمه مع ثبوت الذات حيث لم يتمردوا ومحاولة هذا التقسيم فانه اختار
منهم لشرائط الايجاب فانهم شرطوا الوجود وشرطوا العدم فان قيل انتم شرطتم
العلم ايضا فلستم تشترطون العدم للايجاب وانما تشترطه لوجود العلم
فانهم يجعلون ذاته من غير هائم ولم يرد العلم والوجود الى شرائط الايجاب
ثم قد ابطلنا عليكم فيما تسببوا اشتراط تمام العلة لما الحكم منها بأوجه الحاجة
الى العلة بها ومما يقدم عليهم هذه القاعدة ان معظمهم صرحوا بان السبب المولد موجب
للمسبب المتولد وصرح الكعبي بتسمية السبب علة ثم قالوا مع هذا يجوز وجود السبب
وانتفاء المسبب اذا لحقها منع من وجود المسبب فقال البهشمي لم ينكر ورود على من يقول العلة
توجب مثل معلولها مانع من الايجاب فان زاد فقالوا الحكم نحو معارضة للعلة
والحكم معارضة المسبب للسبب فلم يجب ايجابها فقالوا فهذا الفصل سقيما

٤٩١

ولما لم يرد العلة على ان السبب لا يوجب ابتداء لا معارضة وقد اشرنا اليه فيما
سبقنا الذي ذكروه لا يتجهم عنهم ما ادعيتم فانهم اثبتوا الايجاب على الاسعد
من المسببات والاسباب ثم جوزوا ان لا يقع الواجب فيتمانع منعه الاطراد وامثاله
ذلك في الموجب المفارق للموجب وهذا مالا فصل فيه واعلموا ان ما ذكرناه لا يستقيم
القاعدة التي اسسها الاستاذ ابو بكر رحمه الله احدهما ان الكلام في تفاصيل العلل
فرع اثبات اصلها وقد قدمنا ابطال العلل مع نفي الاحوال ثم لو سومح بعدها الاحوال
امتنع العلل حيث لا يفيد في هذا الفصل المعلول عند ثم تنوّر الى التسمية ما سبق
ولا ذكر في التسمية في اللغات الا ارتباط بالسبب والتشبيه فاما التسمية فما يرجع الى
اللغات لكن لا يتشرط من بعد الا اسما مساهمة الاستاذ في تفاصيل العلل
مع اعتقاده ما يلزمه في اصلها **فصل فان قال قائل** هل يجوز ان توجب العلة
الواحدة حكمين مختلفين قلنا هذا مما عظم فيه كلام الاصحاب فتبلبلوا واضطراب
المعتزلة وتميل احوال القاضي في مواضع من كتبه ونحن نذكر ما نلوي لعقد المذهب
اولا ثم نتبعه بالحجاج فيما نصدر به الفصل انا اذا حكمنا المصحح لما معلولا على
ما سنذكره من بعد ان شاء الله فلا يبعد ان تقتضي العلة الواحدة تصحيح ضروب من
الاحكام وذلك نحو الحياة فانا نعلم على هذه الطريقة في تصحيح العلم والارادة
والقدرة وما تناهاها من المعاني التي تشترط فيها الحياة فهي علة مصححها وتخرج
هذا القبيل عن مقصدنا ولا يبعد ان تقتضي العلة الواحدة توجب احكاما وان قلنا ان
المصحح ليس بعلة في المصحح فلا يستقيم على ذلك ما قدمناه ومن اهم ما نعتمد في هذا
الفصل ان كون العالم عالما بالسواد حكم زائد على كونه عالما بالبياض ثم انه
زائد على كونه قادرا ثم اتفق اهل الاثبات على ان الباري سبحانه وتعالى متصف بعلم واحد
وذلك العلم يوجب له كونه عالما بجميع المعلومات مع اختلافها فلزمنا التجوز

ثبوت أحكام مختلفة لعلة واحدة وعند ذلك وجه القاضي على نفسه
سؤال القائلين لو قال قائل إذا جوزتم أن يوجب العلم للباري تعالى كونه
عالما بجميع المعلومات مع اختلاف هذه الأحكام فيه فهلا جوزتم أن يثبت ٤٩١
للباري صفة واحدة ويوجب له كونه قادرا عالما مريدا حيا متكلما سميعا
بصيرا ثم قال العقل باستفراغ المجهود لا يثبت ما ظنه السائل عقلا وإنما يدرك
سمعا فنعلم بعينه العلم تعلق هذه الأحكام بموجب واحد أو بكون
الموجب واحدا أو زائدا على الواحد مدرك سمعا قال رضي الله عنه
وطريق السمع فيه الإجماع فإن أهل العقول المنتمين إلى النفي والإثبات
وما صار أحد إلى إثبات صفة واحدة على الأحكام إنما وقد أحال العقلاء الأحكام
في دفع السؤال بطريق السمع واحدة منها وأما السند بطريقة القاضي
وقد سمعت الشيخ الرئيس الإمام أبا المحاسن الجرجاني وهو يحكي عن جده
وقد زاد عمره على مائة عن الأستاذ أبي سهل الصعلوكي وهو أحد تلامذة
شيخنا رضي الله عنه وقد قال لله تعالى علوم لا تتناهى وقدر لا تتناهى
فلا نقدر إثبات موجبات لا تتناهى وكذلك القول في جميع الصفات المتعلقة
بالمتعلقات التي لا تتناهى إذا لم نقدر إثبات أحوال لا تتناهى فلا نقدر
إثبات موجبات لا تتناهى وعلى هذه الطريقة يندفع السؤال ولا يجب
إلا الموجب الواحد وهذه نكتة حسنة احتجاجا وإن تعذر نقلا ومذهبا ولم يعتبره
الأستاذ أبو سهل إلى شيخنا بل أجاب بذلك أحدهما بنفسه وتلقوه بالعود
أن الله الذي لا تعد له أسماء في الصفات ونحن لا نحيط به علما إنما
إذا وصفناه بالذي يكون لنا أسماؤها في أدلة الكلام في موجبات الأحوال عنا فلزم
على ذلك أن يجعل الكلام عليه في كونه تعالى يحصر أسماء هذا وهذا

يفضي إلى القول بثبوت أحكام على علة واحدة وإن زعمتم أن كون الكلام أمرا
نهيا مما يتعلق بصفات الفعل كالخالق والرازق فلا يكون أمرا ناهيا مما تعلق
كان ما يتعلق بصفات الأفعال لا يكون أحوالا معللة والقول بأن الحقائق مع ٤٩٢
ما قدمناه من الإجماع على استحالة كون العرض الواحد علما قدرة وكذلك القول
في كل معنيين خاصين يجري كل واحد منهما جنس من الأعراض فإن الشرع مع
إجماعهما للعرض الواحد وقالوا إنما الاختلاف في جواز تعلق العلم الحادث
بمعلومين على التفصيل وهذا الكلام لم يكن يستقصى في أحكام العلوم إنما
الله حمد رحمة المذاهب والذي يجب التعويل عليه منها ما نذكره الآن فنقول
كل حكمين مختلفين يجوز ثبوت أحدهما مع انتفاء الثاني فلا يستند معللين بعلة واحدة
هذا أحد طرفي الكلام ثم نوضح ما قدمناه بعطف على الطرف الثاني إن شاء الله تعالى
فكون العالم عالما وكونه قادرا إنما هما حكمان يسوغ تقدير أحدهما مع
انتفاء الثاني وهما معللان فلا يسوغ أن تقتضي العلة الواحدة هذين الحكمين وهو
متفق عليه لم يؤثر فيه اختلاف وأما الأمثل في الاحتجاج عليه والذي عول
عليه القاضي أن قال لو ثبت هذان الحكمان لعلة واحدة لم يخل القول فيها إما
أن تقتضي العلة لذاتها الحكمين جميعا أو يسوغ ثبوتها موجبة لأحد الحكمين أو
تنقسم العلة فمنها ما يوجب الحكمين ثم أحقتها ومنها ما لا يوجب إلا أحدهما فإن زعم
المطالب بها أنه توجب الحكمين لأنه لا يقتضي ذلك إلى أن القول يسوغ ثبوت
أحد الحكمين دون الثاني وهذا معلوم بطلانه بضرورة العقل فإن الواحد قد يعلم
ما لا يقدر عليه وقد يقدر على الأمر من المذهب خلا العلم وإن زعم الخصم أن
العلة توجب الحكمين مرة وأحدهما أخرى كان ذلك محالا لما قدمناه من أن الموجب
للحكم يجب أن يطرد وينعكس فلو ساغ ثبوت العلة غير موجبة لأحد الحكمين

فالتمثيل موجب له في كل حال وان زعم المطالب ان العلة التي توجب الحكمين
لا توجد الا موجبة للحكمين ولكن قد يشتغل لا توجب الا احد الحكمين وهما
متماثلان فقال للسائل اذا قدرنا علتين لم يخل حالهما من ان يكونا مثلين او ضدين او ٤٩٤
او لا مثلين ولا ضدين فان كانا مثلين لزم استواؤهما في جميع صفات النفس فاذا
لم يوجب احداهما الا حكما واحدا لزم ذلك فيما ماثلها وان زعم الخصم انهما خلافان لم
يخل اما ان يكونا ضدين واما ان يكونا خلافين غير ضدين فباطل ان يكونا ضدين
فان العلتين اذا لم يتنافيا في المعنى الذي احالهما استحال تضادهما في الصفات الذي يحكى
ذلك ان الحركة لما لم تناف في حكمها حكم العلم لم تضاد الحركة العلم ولما
تنافى كون المحل جاهلا بالشيء وكونه عالما به تضاد العلم والجهل ولو قدرنا
علتين توجب احداهما كون المحل عالما والاخرى توجب كونه عالما قادرا فليس في
هذه الاحكام تناف وتنافر فاستحال تضاد العلتين ولو قدرناهما خلافين غير ضدين
فان ذلك محال اذ من حكم كل خلافين ليسا بضدين ان لا ينافي ضد احدهما الثاني
وبيان ذلك ان الحركة مع العلم لما كانا خلافين غير ضدين لم يستحل ثبوت ضد
الحركة مع العلم فلو تركنا ما عرفته هذه المنزلة للزم ان لا يضاد ضد احدهما
الثاني حتى ان كان احدهما يوجب حكم العلم والقدرة والثاني يوجب حكم العلم
فلو قدرنا ثبوت ضده لم ينتف به ما يوجب الحكمين فكان يجب ان يكون جاهلا لثبوت
الجهل عالما لبقاء العلة الموجبة للحكمين وقد مهدنا الكلام في هذه المسألة
عند ذكرنا صفات النفس والمعنى في احكام التماثل والاختلاف فقد تم الكلام في احد
الطرفين وهو ان يقدر حكمان يسوغ احدهما دون الثاني فاما اذا قدرنا حكمين لا يتقرر
في المعقول ثبوت احدهما دون الثاني وهما معللان فيسوغ تعليلهما بعلة واحدة
والذي يحقق ذلك انه لما استحال ان يعلم السواد من لا يعلم نفسه عالما بالسواد

بعد ذلك قال من حقق ان العلم المتعلق بالسواد هو المتعلق بكون العالم عالما
بالسواد لما استحال افتراق الحكمين فاستوى تعليلهما بعلة واحدة اوجبت الحكمين ولا يلزم ٤٩٥
في هذا القسم ما لزم في القسم الاول اذ قاعدة الدلالة في القسم الاول مبنية على
جواز ثبوت احد الحكمين دون الثاني على ما قدمناه فان قال قائل طريقكم في علم الباري
المتعلق بالمعلومات ولنا يشتمل تقريب القول انه لما استحال اختصاص الرب بان
يعلم بعض المعلومات على التناهي او يعلم معلوما واحدا دون غيره وجب كونه
عالما بما لا يتناهى لم يبعد ان يوجب الاحكام علة واحدة فان قال قائل فهلا قلتم
انما يوجب كونه قادرا لم يجب ان يكونه قادرا على العلو وكونه عالما بل هما حكمان
واجبان للقديم سبحانه وتعالى الجواب عن ذلك من وجهين احدهما ان نقول حكم القدرة
يباين حكم العلم من حيث يصح ان نعلم ما لا نقدر عليه والرب عز اسمه عالم بذاته وصفاته
المقدسة عن ان تكون مقدورة والقدرة اذا لم تشمل هذا الحكم فاستحال من
الحكمين موجب واحد وهذا يطرد في السمع والبصر والارادة اذ العلم يتعلق
بالمعدوم ولا يتعلق به السمع والبصر فهذا اقوى الاجوبة في الفصل عقلا وفيه نظر
عندي والسديد ان يقول كل حكمين يجوز في العقل ثبوت احدهما دون الثاني لزم
القطع باستحالة ثبوتهما بعلة واحدة واما الحكمان المتعقبان وجوبا او الاحكام المقترنة
لزوما فلا نقطع فيها بوجوب اتحاد العلة ولا بوجوب تعددها الا ان ترد دلالة
اخرى سمعية تقضي باتحاد العلة فيتبعها فالاحسن اذا طلبنا العلة في رد الامر الى
السمع فهذا اقصى ما ذكر في هذا الفصل فصل فيما يتعلق بحقيقة العلة ان
تعلم ان العلة يستحيل ان تكون ذواتا قائمة بانفسها بل يجب القطع بكونها صفات
والدليل على ذلك ان القائم بالنفس لو كان علة لم يخل اما ان يكون قديما او كائنا
ويستحيل ان يكون القديم سبحانه وتعالى علة موجبة لشيء من الاحكام المعللة والدليل

على استحالة ذلك اوجه منها ان ما اوجبتموه من اشتراط علم العلة لمن له الحكم منها وهذا
مستحيل في صفات القديم تعالى فانه سبحانه منزه عن العلم بالحوادث فاستحال ان يكون علة في
احكامها ومما يوضح ذلك ان وجود القديم لا اختصاص له ببعض الحوادث دون بعض فجاز
ان يلزم لو قدر موجبا ان يوجب لجملة الذوات حتى اذا علمت ذات علمت الذوات جملتها وكذلك
القول في جملة الاحكام ثم لا اختصاص لوجود القديم ببعض الاجسام فلذلك لا
اختصاص له ببعض الاحكام ويلزم من تقدير وجوده علة ان يستحيل الاحكام اذ ليس
بعضها اولى من بعض فيؤدي هذا المعنى الى المحال فان الاحكام منها المتناقضة كحكم
الجهل والعلم والقدرة والعجز وبعين هذه الطريقة يرد على من قال ان وجود
القديم تعالى علة في وجود العالم وذلك انا نقول لو كان ذلك
للزم القول بقدم العالم اذ المعلول لا يتاخر عن العلة الموجبة وقد قدمنا
اوضح الادلة على حدث العالم وان رام السائل بما قال ان الباري تعالى فاعل العالم
ومنشيه ولولاه لما وجد فهذا موافق في المعنى وراجع اللفظ حيث سمى وجود
القديم علة موجبة ويوضح ما ذكرناه استحالة كون وجود القديم تعالى علة في
شيء وكذلك يستحيل ان يكون العلم بالمعنى الحادث علة في الاحكام المعلولة نحو كون
العالم عالما وكون القادر قادرا والدليل على ذلك ما قدمنا ذكره من استحالة
علم جوهر بجوهر من جهة العلة وجودها فما من له الحكم منها وكذلك لا اختصاص
لبعض الجواهر بان يكون علة الا بما حلت واحدة ولا اختصاص لها ببعض الاحكام
دون بعض ويبطل طرد الدلالة كما سبق **فصل** من قال قائل قد اوضحتم بطلان
كون العالم بالنفس علة وزعمتم ان العلة هي المعنى العلم لمن له الحكم مثل العلم والقدرة
والارادة ونحوها وزعمتم ان العلم علة لكون محله عالما فهم ينكرون على من يعكس
عليكم مرامكم ويجعل العلة معلولا والمعلول علة فيقول كون العالم عالما

هو العلة وذات العلم معلول على العكس مما زعمتم وربما اوضح السائل سؤاله وقال
الاحوال وجوبا صفة من الطرق جميعا فليس كان احدهما اولى بكونه علة من الثاني
الجواب عن ذلك ان نقول ذات العلم حادثة بالقدرة والقدرة المؤثرة في احداثها ومن
حقيقة الحادث كونه شيئا موجودا ويستحيل مع ذلك ان يكون موجبا عن علة وقد
ثبت بالقدرة حدوثه والحدوث ليس بكائن زائد على الذات فلا يتعلق الشيء بالقدرة
وايجاب العلة فاستحال من ذلك كون ذات العلم معلولا واما الحال فلا يوصف بكونها
شيئا فلا يلزم وصفها بالحدوث فهذه الطريقة تقوى اذا لم نجعل المعلول بالقدرة واما
هاهنا العلة بالقدرة والمعلول بالعلة وهذا مما اضطرب فيه المعقول وسنعقد
في ذلك فصلا ان شاء الله وسلك القاضي في النقض الكبير طريقا ليس احد لطالبه قال
هذه المطالبة راجعة الى الفاظ لا محصول لها اذ مقصدنا بذكر العلة والمعلول
ورسم ذاتهما الاتباع فاقول معلومين وجوبا ولزوما بحيث لا يتقدر في المعقول
ثبوت احدهما دون الثاني ثم احد المعلومين شيء والاخر ليس بشيء فمواضع اهل الفصل
على تسمية الشيء موجبا والحال التي ليست بشيء موجبا ولا اعتراض على المواضع وانما
الغرض في المعنى ملازمة المعلومين وامتناع كل واحد منهما الثاني وهذه طريقة
سديدة اذا حكمنا بان الاحوال تقع بالقدرة كما ان الذوات تقع بها والطريقة الاخرى
انه كان قد يستقيم ذلك على بطلان كون العدم علة والحال تشارك العدم
في انها ليست بشيء وهذه الطريقة فيها نظر عندي فانه كما استحال كون العدم
علة فلا يستحيل كون العدم حكما معلولا **فصل** وقد قدمنا ان الحكم لا يستحال
بالعلة الواحدة على تفصيل استقصيناه ونحن الان نذكر ان الحكم الواحد لا يثبت
بعلتين لا مختلفين ولا مثلين ولعلكم ان المحل اذا اتصف بكونه عالما بشيء حصل
الحكم لا يثبت الا عن علة واحدة والدليل عليه انا لو قدرنا ثبوته عن علتين ثم حل العلو

فيما لنا ان يقال هما مثلان وجائز ان يبطل كونهما مثلين لقيام الدلالة على
تضاد كل مثلين على ما سنوضحه في باب التضاد وان قدرناهما خلافين غير ضدين
فان كان كل واحد منهما لو انفرد لا يستقل باثارة الحكم وايجابه فلا كلام في ٤٩٨
الثاني اذ لا يبعد ثبوت الحكم باحدهما وبهذه الطريقة يبطل كون العالم بالسواد
عالما لعلتين اذ يجوز وجود القول في ذلك الى اثبات علم غير مفيد وجوده وعلته
مماثلته ولجمع ولو قدرنا الحكم الواحد معللا بمعنيين وزعمنا ان احدهما لو انفرد لم يوجب
الحكم وابطال ذلك هو الغرض بعقد هذا الفصل وهو من اعظم الاركان في
العلل وهو الذي اطلقه الائمة في وصفاتهم وقالوا العلة العقلية لا تتركب
وانما هي ذات وصف واحد والدليل على ذلك انا اذا قدرنا معنيين وعلمنا ان احدهما
لو قدر منفردا لم يؤثر في اقتضاء الحكم فاذا انضم اليه ما غيرها فذلك الغير لا
يغير جنسها ولا يقتضي لها صفة لم تكن اذ الغرض انه يوجب للغير وصفا فاذا انتفى
خروج الوصف الذي قدرناه منفردا في حقيقة جنسه عن ايجاب الحكم بنفسه
ووضح ان انضمام غيره اليه لا يغير صفته وايجاب العلة المعلول من صفة نفس العلة
وصفات النفس لا تختلف بالانفراد والانضمام فلو قدرناه مؤثرا مع غيره لاثبتناه
صفة نفس له وهذا محال فيتعين ان يقال ما لا يؤثر عند الانفراد لا يؤثر مع غيره
ووجوده في الثانية كعدمه عنه والذي يوضح ذلك ان السواد لما لم يؤثر في كون
العالم عالما لو كان مفردا فلا استقلال باثره مع غيره اذ اوجب العلل [illegible]
اجناسها واحكام الاجناس لا تتغير بالانفراد والانضمام فهذا وجه ايضاح المقصد
من هذا الفصل فصل فان قال قائل هل تجوزون ان يثبت حكم بعلة ثم يثبت ذلك الحكم
بعينه بعلة اخرى تخالف العلة الاولى وهذا من اغمض الاسولة وهو نقيض احكام
العلل وربما يعول السائل في ايضاح السؤال ان قال فلم يجوز ذلك فيما [illegible]

ان يوجب [illegible] يكون العالم عالما باثبات العلم واثبات القدرة هذا الوجه اثبات حكمين
لعلتين مختلفتين قالوا وان منع ذلك [illegible] الله اعلم وان الرب سبحانه عالم بالسواد
معنى يكون الواحد منا عالما به ثم علمه يخالف علمنا هذا يتم حكما واحدا لعلتين ٤٩٩
مختلفتين والمعتزلة يتوصلون بهذا السؤال الى طعننا ويتوصلون الى سد اهل الاثبات عن
اثبات الصفات بطريق العلل فانه اذا [illegible] معللا شاهدا فيستدل طرده ان يثبت غائبا
معللا بمثل العلة التي ثبت شاهدا قالوا وقد امتنع عليكم اثبات علة غائبا بمثل العلة
شاهدا وهذا قادح في طريق الاستدلال وهذا امر عظيم لو تبينا انهم [illegible]
للقائمين فيه جوابا يشفي ولنه يستقصي السؤال ولا نعرف الجواب ونحن نعول
الله يسعفنا بالتوفيق ان شاء الله فنقول اذا اتصف الرب سبحانه وتعالى بكونه عالما
ليس [illegible] الواحد منا بكونه عالما به فان يتصف الحكمان بحقيقة التماثل والاختلاف
لما ان [illegible] في الاحوال التي لا تتصف بكونها اشياء والاختلاف والتماثل من صفات الوجود في حكم
ولكن نقدر فيهما التماثل والاختلاف فيما اختلف [illegible]
فاذا وضح ذلك فنقول ان كون الرب تعالى عالما بالشيء اشبه حكم المخالفة لكونه عالما به
اذ لو كان في حكم المماثلة لكان الموجبان [illegible] ذلك في اثبات علم حادث
للقديم فان قيل اليس اجتماع الشيئين في اخص اوصافهما او في اخص اوصاف احدهما
يوجب تماثلهما ونحن نعلم ان اخص اوصاف علمنا بالسواد كونه علما متعلقا به هذا المعنى
في علم القديم فهذا [illegible] الجواب عنه على الاستقصاء في باب التماثل والاختلاف قال
قبل السؤال [illegible] وعلمكم ولا [illegible] لكم تقدير الاختلاف في الحكمين في حقيقة الاختلاف
في الوجهين [illegible] بالحكم على خلافه [illegible] العلة [illegible] الجواب ان العلم
اذا اختلفا [illegible] كونهما علمين [illegible] في المتماثلين [illegible]
كل واحد منهما متعلقا بمتعلق واحد على وجه واحد فاذا ثبت علم شاهدا واقتضى ذلك

لو كان قادر بنفسه عالماً فلا نسبة بجامع له في هذا الوصف يخالف العالم من هذا
الكلام من حيث انه لا علم الا وبمعنى هذا الحكم فيه اذا انفصل بالجمع والذي يوضح
الجواب في ذلك ان العلم الحادث انما خالف لجمع القديم من حيث كان عرضاً حادثاً جائز ٥٠٠
الوجود مستحيل البقاء والعلم القديم بضده عن ذلك والصفات التي خالف العلم الحادث
بها العلم القديم لا تأثير لها في ايجاب كون المحل عالماً فان العلم لم يوجب ذلك
للمحل لحدوثه ولا لجواز وجوده ولا لكونه عرضاً وانما اوجب للمحل الحكم لكونه علماً
وهذه الصفة ثابتة للعلم القديم ثبوتها للعلم الحادث فاما الاختلاف في رأيها
فالذي يقع الجمع فيه بين الشاهد والغائب لا اختلاف فيه والوجوه التي يقع الاختلاف
فيها غير مقصودة بالجمع ولا مؤثرة في الحكم ولو ذهل عنها الجامع او ذهلها
لم يقدح ذلك في جمعه وهذا مثل ان يعتقد المعتقد ان العلم شاهداً ليس بعرض
او ليس بحادث فمثله الاعتقادات لا تصده عن الوصول الى ان العلم يوجب كون محله
عالماً فالذي هو مقصود بالجمع لا اختلاف فيه والذي فيه الاختلاف غير مقصود
بالجمع فاندفع السؤال بوضوح الانفصال والذي يوضح الجواب في ذلك انهم استدلوا
على وجود الرب بفعله وعلموا ان الطريق فيه الاستشهاد بالشاهد فلما لم [illegible]
الفعل شاهداً الا عن موجود لزم القضاء فيه غائباً واذا ثبت لهم وجود الباري
كان موجوداً ما قالوا كونه لا اختلاف في صفة الوجود والذي يوضح ذلك انهما لما
المتفقين على جمع العلوم في حقيقة واحدة مع العلم باستحالة العلوم على المختلف
ذلك العلوم واختلفت حقيقة العلمية جامعة لها وانما اختلافها في صفات
زائدة على ما اجتمعت فيه من حقيقة العلمية فاذا لم يمنع ذلك في الحقائق لم يمنع في
العلل ومما يوضح ما قلناه ان المعتزلة وان خالفونا في احكام العلل لم يخالفونا
في قضية الشرط وحكموا بوجوب طرد الشرط شاهداً وغائباً وقالوا

اذا كان كون الواحد منا عالماً شاهداً مشروطاً بكونه حياً فكذلك كون
القديم تعالى حياً مشروط في كونه عالماً قادراً فقال لم يكون القديم تعالى حياً في
حكم المخالفة لكون الواحد منا حياً وكذلك لكونه عالماً ثم ثبتنا واكونه عالماً كون
٥٠١ الواحد منا عالماً في انه مشروط بكونه حياً فاذا لم يبعد ذلك مع تقدير الخلاف
في حكم الشرط لم يبعد في حكم العلة فقد وضح اندفاع السؤال من كل وجه
فان قال قائل قد تمسكتم في دفع اعظم الاسئلة باجماع العلم الحادث والقديم
في العلمية فهلا استعملتم هذه الطريقة في السؤال الذي وجهه القاضي حيث قال
اذا جاز ان يفيد العلم الواحد احكاماً في حكم الاختلاف فما المانع من ان توجب
الصفة الواحدة حكم القدرة والعلم والحياة فلو اهتديتم الى هذا لاسترحتم في دفع هذا
السؤال الذي [illegible] قدمتموه وقلتم احكام العلوم وان تباينت فحقيقة العلمية جامعة
لها فينبغي ان نعكس هذا الكلام عن الاستروح الى السمع والاعتراف بانه ليس في
قضية العقل ما يدفع هذا السؤال قلنا قد تمسك بعض من لم يحصل علم هذا
الباب بما ذكره السائل وهو غير مرضي عندنا في دفع السؤال الاول وليس كلما
يحسن في موضع جواباً يحسن في غيره ونحن الان نوضح ذلك لنبين الفصل
الاخير وضوحاً ننبه بطلان التمسك به في دفع السؤال الاول وذلك
الذي سألنا عنه آخراً وجهه انه قيل لنا اذا كان الواحد منا عالماً بالسواد لعلمه
فلم يجب ان يكون القديم عالماً بالعلم وكونه عالماً لا يكون عالماً بمن وعلمه على
معنى العلم خلاف علمنا قلنا يجب تبيين الوجه الذي اقتضى العلم من اجله كون من
قام به عالماً ليس يختلف فيه العلمان فحسن الطرد من حيث لم يقع الاختلاف
في الوجه الموجب للحكم وهذا واضح جداً في دفع السؤال ولو رمنا مثله
في السؤال الاول لم يستقم فانا لو قلنا في الجواب عنه اجتماع العلوم بجمعها

حقيقة العلمية كان ذلك لموجبها معنا وذلك ان كون العالم عالما بالسواد ليس
موجبه مجرد كون العلم علما حتى يستقيم الاجماع في حقيقة العلم استدلالا لجملة
الاحكام الى علم واحد اذ لو استقام ذلك لوجب مثله في العلم الحادث من حيث
ان له حقيقة العلمية فبطل اذا الاسترواح الى ذلك ولم يبق لذوي التحصيل
غير مسلكين احدهما ما حكيناه عن الاستاذ ابي سهل الصعلوكي وانه ليس
لكل حكم علة والمسلك الاخر الاستشهاد بالسمع واما اعداؤنا هذا العصر فهي
لا يحلط السؤال الاول بالثاني ويحسب ان يسئل الجواب عنهما واحد فهذا
واضح لكل متامل محصل فيعلمه في العلل واحكامها وصفاتها لم نغادر فيها
نكتة على كثرة اعتنائي بتصحيح احكام العلل علما مني بانها اصل الصفات
وعمدتها وسبيل الوصول اليها والذي ذكرناه منطو على جميع ما ذكره الائمة
وقد بيناه لضرب من الايضاح لم نوردها الا لانه استبينها الا منهم لبعض الفصول
ان ركونا الى محض الاتفاق ونحن الان نعقد بابا فيما يعلل وما لا يعلل **القول**
فيما يعلل وما لا يعلل ذكر القاضي رضي الله عنه في الباب فصولا متفرقة
يجمعها ثلثة اقسام احدها يشتمل على ذكر ما لا يصح تعليله والثاني يشتمل على
ذكر ما يصح تعليله والثالث يشتمل على ذكر احكام اوقفها القاضي على الدليل
فلم يقطع فيها باثبات ولا نفي ونحن نبتدئ بذكر جمل من الاحكام يمتنع تعليلها
فصل فيما لا يعلل فما صدر القاضي الباب به ان قال العلة الذاتية لو ثبتت ذاتا لولد
على ذلك انها لو عللت لو ثبتت ذاتا لعلة لكانت العلة ذاتا ايضا ولوجب تعليلها فيفضي ذلك
الى التسلسل ولو قال قائل هلا عللتم الذات بكون الذات قلنا هذا ممتنع فان الذوات
تختلف احوالها ويلزم من ذلك ان يكون علة كل ذات في حكم المخالفة لعلة سائر
الذوات والدليل فيما ثبت ذواتا لا تختلف فمعنى ذلك الى تعليل حكم واحد

لعلة مختلفة وهذا كما قدمنا الدليل على استحالته وسنزيده تسطيرا في اثبات الباب
ثم يستحيل ان يكون معللا بالعدم والانتفاء وكل ما يؤول الى صفة نفي وهذا
من اهم الفصول فلنقرره وكل ما دل على امتناع كون العدم علة موجبة حكما كان
نفيا محضا فهو بعينه يدل على امتناع كون العدم موجبا ومن الدليل على ذلك انا لو قدرنا
عدم السكون مثلا علة لتحرك جوهر او قدرنا عدم الحركة علة في سكون جوهر افضى
ذلك الى المحال وذلك لان عدم السكون لو اوجب كون ذات متحركة لما اختص بذات لم يتعد
فاما العدم فانه شائع في كل ذات اذ العدم لا اختصاص له وقد ثبت ان حكم العلة
انما يختص بذات اختصاص العلة بها وهذا اوضح سؤال عليه **فان قال قائل لم**
تنكرون على من زعم ان عدم السكون عن جوهر بعينه يوجب اتصافه بكونه متحركا وعدم
اللون عنه يختص به واوضحوا ذلك بان قالوا المراد بعمهم ان الحركة الموجبة للون محلها
متحركا على هذا الكلام وشرطهم فيما احكاما ضاع لم يرجع وانى الاحكام الى الجوهر
من تلك العلة مالها الحكم منها كما يثبتوا الاحكام على زعمهم بوجود الحركة لجوهر
بعينه فكذلك اذا عدم عنه سكون بعينه تعلق ما عدم ما فيه فقد يحقق اختصاص العدم
به على معنى انه عدم عنه وابن هذا القول فان الاحكام لا عدم السكون
عنه ولم يعدم عن غيره كما وجدت الحركة به دون غيره فلا الحركة لغيره **الجواب** عنه
ذلك ان قول هذا الذي ذكرتم في نفس الاحكام باطل ومن اخذها ان السكون
اذا عدم عن جوهر فلا معنى لاختصاص العدم به اذ العدم انتفاء باقي صفات
الاثبات فالفرق بين قول القائل عدم السكون عن جوهر ومن قوله ليس فيه سكون ونحن
نعلم قطعا ان السكون الذي عدم فلما انه غير موجود في هذا الجوهر فكذلك هو غير موجود
في وقت عدمه في سائر الجواهر ولصاقه النفي الى جميع الجواهر بمثابة واحدة والسكون
الذي ليس في الجوهر المعين ليس في غيره ايضا والذي ذكره السائل من ان السكون

كان قائماً به فعدم عنه لا يوجب اختصاص المعنى وأما الذي جعل إلى السائل
اختصاص السكون إذا كان موجوداً بالمحل وذلك الاختصاص راجع إلى الوجود لكن
العدم فبطل ادعاء الاختصاص في العدم ثم نقول يلزم من ذلك تحرك الأعراض
من حيث عدمها السكون وذلك يفضي إلى استحالته فقد مثّلنا في صدر الباب الوجه اسما
الأخير الذي لم يخلو فيه السكون أصلاً متحركاً وإن لم يقدر فيه سكون أو أحتج إذا ٥-٤
عدم محل أحمر عدم السكون فيصلون وعن معنى الاختصاص على الوجه الذي رامه
السائل يلزم أن يقال إذا لم يقدر في الجوهر سكون فلا يكون متحركاً إذا لم يقدر عدم عنه
سكون وجد به قبل فبطل ما قالوه من كل وجه وليعلموا أن الذي مهّدناه من سند الكل
أصول في الديانات فاسد لا ولا العقل قالوا فإن قيل الممنوع عن سؤال الدهرية به
إذ قالوا إذا لم يكن الفعل للباري في لم يكن في أزله وجب أن يقال لم يفعل لعلة وهذه
العلة منهم في تعليل المنتفى ويكون بعده الحكمة الرد على المعتزلة حيث قالوا إنما كان
المدرك مدركاً لكونه حياً لا آفة به فجعلوا ثبوت حكم الحياة وانتفاء الآفات موجباً
حكم الإدراك فقال لهم لا يكون فيما ظننتموه إما أن يقولوا إن كونه حياً هو العلة
في كونه مدركاً وإما أن يقولوا الموجب له انتفاء الآفة وإما أن يقولوا
الموجب له ثبوت حكم الحياة مع انتفاء الآفة وإنما فرضنا الكلام في حكم الحياة دون
نفس الحياة لأنهم زعموا أن المؤثر في الإدراك كون الحي حياً لا الحياة ولذلك
وصفوا العدم بكونه مدركاً ولن يقوا عنه الحياة من حيث وصفوه بكونه
حياً وباطل أن يكون حكم الحياة على حياله موجباً للإدراك إذ لو كان ذلك
لأدرك كل حي وباطل أن يكون انتفاء الآفة هو الموجب لحكم الإدراك لما قدمناه
من أن الانتفاء لا يكون علة إذ انتفاء الآفات لو كان علة في اقتضاء الإدراك لأدرك
الموتى من حيث انتفت عنه الآفات وإن زعموا أن الموجب له كونه حياً مع

انتفاء الآفة على الجمع فهو باطل لما سبق في أحكام العلل فإن الموجب للحكم لا
يتنوع تركيبه وأوضحنا أن ما يكون على انفراده في إيجاب أمر من غير أن
ويدل أيضاً القوم في امتناع تركب العلة ولم يتجوزوا المخالفة في ذلك فإن قالوا ٥-٥
ثم ينكرون على من زعم أن كون الحي حياً مع انتفاء الآفة لا يسلك به مسلك العلل
ولزم من شرائطها قيل لهم هذا إقرار منكم إذ لستم مستحقين بأن العلة في كون المدرك
مدركاً كونه حياً لا آفة به فلما أحسستم بلزوم السؤال قدرتم ما فرط منكم
تجوزاً ثم لا نعلم ذلك إذ المقصد تتبع المعاني ونحن نعلم أنكم جعلتم ما ذكرنا
موجباً لكون المدرك مدركاً ثم نقول سلكتم عن الموجب وصف العلة وإنما
وجب اتحاد العلة من حيث كانت موجبة فإذا حقق الإيجاب بما فيه كلامنا فلا نبغي
أن تتمحل التزامات بسوء أسمي الموجب علة أو لم يسم ونحن لم نمنع تركب العلة بتسميتنا
إياها علة وإنما منعنا ذلك لاستحالة تعلق الإيجاب بوصفين فإن قالوا من جعل
السبب موجباً وإن كان هو مركب قلنا الرد عليكم في السبب كالرد عليكم في
الذي نحن فيه ثم ما ردتم الاسم فاسد إلى فاسد فإن قالوا لم تنكرون على من زعم أن
الموجب للإدراك حكم الحياة ولكن لا بد مشروط بانتفاء العلة قلنا هذا أقدح منكم
في أصل عظيم اتفقنا على بطلانه وهو أن العلة يستحيل أن يكون إيجابها مشروطاً وكما
لشرط وقد عقدنا في ذلك فصلاً ثم مرجع هذا الكلام يؤول إلى أن الوصف الواحد
لا يستقل بالإيجاب حتى ينضم إليه غيره وهذا عين التحصيل عائد إلى التركيب فإن
قيل هذا ينتقض بامتناع كون العدم علة فقد دللتم على استحالة كون المعدوم
معلولاً قلنا الدليل عليه أن المعدوم لو كان معلولاً لعلة لم يخل القول فيها إما
أن يكون عدماً وإما أن تكون وجوداً فإن كانت علة العدم موجودة لم يخل إما
أن يكون لا عدم له أو حادثة فإن كانت قديمة لزم منها استمرار العدم حتى لا يتصور

وجودها قبل عدمه ثم استحال عدم القديم واذا وجبت العلة وجب معلولها
ثم العدم ليس مما يصح العلم به ولا يتعين من العلة القديمة لعدم ويلزم تعليل
كل عدم بما حتى يستمر العدم جاء قول الحادث معدوم وان كانت العلة التي قدرت
موجودة حادثة استحال ذلك لان الحادث يسبق بالعدم والمعلول لا يتقدم على ٥٠٦
العلة كيف والحادث قد يسبقه عدمه فيلزم ان تعلل بحادث ثم يتسلسل القول
ويفضي الى اثبات حوادث لا نهاية لها فاذا ابطل تقدير علة موجودة لعدم المعدومات
لم يبق الا تقدير علة معدومة وقد وضح بطلان ذلك بما فيه مقنع وايضا فان الاشياء
اذا عمها الطرفان لم يكن احدهما اولى بان يكون علة من الآخر وهذا يؤدي الى خلط
الحقائق ويؤول محصول الكلام الى ما نذكره الان وهو ان العدم ليس بذات فعلل
عدم ما كما لا تعلل ذات فاذا استحال تسمية عدم من لا استحالة التسمية في العدم فيؤول
محصول القول في ان العدم علة في العدم الى ان العدم انما كان عدما لانه عدم فاذا
تقررت هذه الاصول وقلنا لكم لعدها لم يستحق الجوهر فلت هذا ابتناء على اسقاطها
لما تعلل واذا قال الملحد لم كان الله الجواب بذلك وهو ما ندفع الى كل قول
مندرج تحت ما ذكرناه من امتناع التعليل ومنه ايضا قول القائل لم لم يكن الجرم فاما
بنفسه ولم لم يكن الجوهر فاما بغيره فطلب التعليل في جميع هذه الابواب يرجع
الى اسقاطه الشيء ومما اوضح تعليله صحة كون المعلوم معلوما وذلك ابانة الانسلاخ في
ذلك الطرفة في تقدير علة الابطل ما قلنا على صحة كون المعلوم معلوما وجوده
للزم منه ان لا نعلم الا الموجود ولو قلنا العلة فيه العدم لزم ان لا نعلم الموجود ويوضح
في احكام العلوم ان الله تعالى عالم ان المعدوم معلوم ويرد على من يكون ذلك قال ان
يستنبر صفات المعلومات ولا ينسلخ بصفة تقوم بنا نصبها علة الا اسقطه علينا وان
رضينا التعليل بالعدم والوجود جمعا اندرج تحت المعلومات كلها كان ذلك محالا

فان صحة كون المعلوم معلوما حكم واحد لا تباين فيه فيمتنع تعليله بصفات متباينة
فان قال القائل بم تنكرون على من يقول ان صحة كون المعلوم معلوما حكم واحد لا تباين فيه
علته العموم لعلتها وهي شيء بينكم وليتسعكم عن ذلك بما قلناه هذا حين لا يلزم ويبطله
٥٠٧ تسمية ما يعلل الذي نقدر الذات واحدة لا تخلو اما ان تكون صفة نفي او صفة اثبات فان
كان صفة نفي وجب احكام الحكم بالمعدوم ما في عن كل صفة اثبات وان احكام
الحكم بالموجودات وقد اوضحنا بطلان دوم التعليل بما ولد الحد عليه ما نهيأ الفصل
ونبين عليه في امتناع التعليل كلما يشترك فيه الوجود والعدم وانه ممتنع تعليله
لمثل ما قطعنا في صحة كون المعلوم معلوما فيمتنع ذلك في صحة كون المذكور مذكورا
والمقدور مقدورا والمراد مرادا فان جميع ذلك مما يشترك فيه الوجود والعدم فاما
صحة كون المدرك مدركا فلا يشترك فيه الوجود والعدم ولا يستحيل تعليلها بالطريق
التي هديناها وان بطل بعضها ويتسع فيها قطعا لم يعد ان شاء الله تعالى **فصل**
فان قيل هذا الذي ذكرتموه في صحة تعلق هذه الاوصاف بمتعلقاتها فما قولكم في
تعليل الشيء لتعلقها من غير تعرض للصحة حتى اذا قال القائل لم كان المعلوم معلوما
والمقدور مقدورا فيما هذا انما تعلل قلنا ما ارتضاه القاضي وهو السديد ان نفس
التعلق لا يعلل كما لا تعلل صحة التعلق وقد قدمنا من مذهب الاستاذ ابي بكر ان المعلوم
في كونه معلوما معلل وورد ذلك في كتابه وعظم الامر فيه وذهب الى ان القاضي لم
يتكلم عليه على تحقيق واعمل القسم الصحيح وذكر ما عداه والحق فيه وقد ذكر
انه تصفح كتاب القاضي ولم يلف فيه الرد على ما ارتضاه ولو تتبعه متتبع لوجده
في الشرع غير موضعا فهو لكون المعلوم معلوما يستحيل تعليله بصفة ترجع الى
المعلوم فانها ان كانت اثباتا اقتضت لكون المعدوم معلوما وان كانت نفيا اقتضت
لكون الموجود معلوما فان **قيل** هلا قلتم ان العلة في كون المعلوم معلوما

العلم وهذا ما ارتضاه الاستاذ ابو بكر وهو باطل من اوجه منها ان من شرط العلة
قيامها بمن له الحكم منها على طريق سواء الحاجة وليس من شرط كون المعلوم معلوما قيام
العلم به والذي يحقق ذلك ان المعلول ينبغي ان يكون زايدا على العلة اذ لو لم يكن ذلك ٥٠٨
لافضى الحاصل الى تحصيل حاصل وهو ان يكون العلم علة في كونه علما فيتحد الشي من
الوجهين فاذا وضح ذلك رجعنا الى مقصدنا وقلنا كون المعلوم معلوما ليس بحال له زايدة على
ذاته مع القول بالاحوال كما حققناه والاستاذ من القائلين بها ولو لم يلزم فيه الا ان يثبت للرب
حالا لعلمنا به لكان ذلك كافيا ويتضح ذلك فنقول العلم لا يغير صفة المعلوم اذ لو
تعلق العلم على صفته بعد ان تعلق فاذا لم يثبت للمعلوم بكونه معلوما صفة اذ لو
ثبت له صفة لتعلق العلم بها وليست له صفة اخرى لما علم بانها وهكذا القول في الثالثة والرابع
وهذا يفضي الى التسلسل فثبت ان من علل المعلوم في كونه معلوما فانما يعلل
ذات العلم في كونه علما بالشي اذ تعلق به واقصى متمسك الاستاذ بالتسمية وقد سبق
قول مقنع واول ما يلزمه عليه ان يجعل كل مسمى علة في تسميته فاما كون المدرك
مدركا فمقطوع بامتناع تعليله والدال عليه فالدال على امتناع التعليل في كون
المعلوم معلوما وليس يجري كون المدرك مدركا مجرى صحة كونه مدركا فافهم ذلك
ترشدوا **فصل** ومما لا يتجه تعليله وقوع الفعل اذ لو كان وقوع الفعل
معللا لافضى الى علة لا يخلو القول في ذلك اما ان تعلل بذات الفاعل فلزم منه ان لا
يتقدم الفاعل على فعله على ما قدمناه في احكام العلل وذلك لان علة الصفة من صفات
ذاته وان علل بمعنى سوى ذات الفاعل وصفاته لم يخل ذلك المعنى اما ان يكون حادثا
او قديما فلو كان قديما استحال كونه علة في حادث لامتناع تقدم العلة على المعلول
ولو كان حادثا كان فعلا مفتقرا الى التعليل فيتسلسل ذلك والاستاذ ابو بكر
قال الفعل علة في كون الفاعل فاعلا ولا علة للفعل في كونه فعلا واصله يجره

الى ذلك فانه انما عول على التسمية في التعليل وجار على اصله الفعل في تسميته
٥٠٩ الفاعل فاعلا لا لكون الفاعل فاعلا فينبغي ان يؤثر في تسمية الفعل **فان قيل** لسنا نسـ
لم ان الفعل يقع بالقدرة فيكون حكما ووقوعه معلولا بها قلنا فيما قدمناه في ذلك ما فيه غنية
لما قلنا ان من حكم العلة ان تنعكس معلولها وليس من شرط القدرة ان يقارن مقدورها
الواقع بها اذ الواجب تقدم القدرة المؤثرة في الاحداث على الحوادث **فان قيل** مقدور
العبد يقارن قدرته فاجعلوا القدرة علة فيه قلنا ليس يقع مقدور العبد بقدرته
وانما يقع بقدرة الله سبحانه وتعالى على ما قدمناه في شرايط العلل ان من شرطها قيام
العلة بمن له الحكم متحدا او محال المعلول هو الاحوال دون الذوات وليس يتصور
ذلك في القدرة والمقدور اذ لا مقدور للعباد الا الاعراض ويستحيل قيام القدرة بالاعراض
فان قيل بم تردون على من يزعم ان العلة في حدوث الحادث تعلق قدرة القديم به
لا نفس القدرة وتعلق القدرة مقارن للمقدور وغير متقدم عليه وهذا باطل لا اصل له
وذلك انا وان اثبتنا الاحوال لم نجعل تعلق القدرة بالمقدور حالا زايدا على القدرة فلا
معنى لتعلق القدرة بالمقدور الا كونها مع وجود المقدور بها وايضا فان يتجدد للمقدور صفة
حال لم يكن لما استحال البقا **فان قال قايل** لو ثبت بالعلل لوجب ما يلزمه قلنا
او اما يلزمه نفي صفات الله تعالى بالتعدد والتشبيه على ما نبه عليه في الادلة **فان قيل**
اليس تصفون الرب بكونه خالقا فيما لا يزال ولم تصفوه في ازله قلنا هذا لا يفضي
الى تجدد صفة دائمة للرب تعالى اذ لا يثبت له حالا وصفة بكونه خالقا لم يزل متصفا بها
في ازله ولكن اذا حدث الفعل ثبتت التسمية حادثة فلو ثبتت للقدرة حال لم يكن ولا بد
من ان يكون تلك الحال جايزة الثبوت والانتفا اما بامر يتجدد او علة لا حال وصفة
ثبت ومحال ان يثبت فيستحيل ثبوته من غير جعل جاعل ولا كان علة ولو لم يلزم ذلك
بطل المطالبة من اصحاب من اجل ان من زعم ان الوصف الثابت للقدرة ثبت

٥١٠

بالجعل او بالعلة وباطل ان يقال بتعلقه للقدرة القديمة بالجعل فان الاحوال
المتجددة تتبع الحدوث فاذا لم يتصور في الشي حدوث لم يتصور فيه وصف يثبت
فيه بالجعل ويستحيل تقدير الجعل في الحال على حيالها اذا الحال لا توصف بكونها
مجعولة وكيف توصف بذلك ولا توصف بكونها شيئا ولو اذا ثبت تعين ذات الاحوال (?)
حادثة فقال احد على احوالنا ولو عم المطالبة بالحال المتجددة موجبة عن علة
موجبة فلا يخلوا القول في تلك العلة اما ان تكون قديمة او حادثة فان كانت
قديمة لزم ان تقارنها الحال ولا تستاخر عنها بتبدله ولو كانت العلة حادثة كان
ذلك مستحيلا لان الحوادث في الافتقار وستغنا ان تكون الافعال عللا فرجيلا وما
الذي اجمعنا فانا لو تكون نفس القدرة علة في الفعل وبطل تقدير حال مستحدثة (?)
للقدرة ثم من لم قالوه من يجب تعلق القدرة علة ففي فاذا وضح ذلك في المقدور
وتبين استحالة كون القدرة علة في موجب للمقدور ويطرد ذلك في كل صفة
يؤثر في متعلقها كالارادة المقتضية تخصيص المراد لانا لو قلنا انها علة في تخصيص
المراد لهدمناه في القدرة فصل ومما يستدل بالعلة او على الاخص فان قال
القائل لم كان السواد سوادا والجوهر جوهرا ولم ينتبه ذلك بعلة قلنا وعلته
بطل كلما قدرته من تعليل اذ لو قلنا انما كان سوادا لكونه معلولا او
موجودا او عرضا او لو انسلط جميع ذلك … فكل … بما لا يحصر ذكره
وان قلنا انه معلول بكونه سوادا كان ذلك تعليل الشي بنفسه فان قيل كيف رددتم
على من يزعم انه انما كان سوادا الوجود ولم يلزمه على ذلك كل موجود فاخصصنا قولنا
لوجود السواد وجعلنا وجوده على الاختصاص علة في كونه سوادا قلنا لو كان
وجود السواد علة في كونه سوادا للزم ان يكون كل موجود سوادا لو ان … السواد
تخصيص الوجود بذكر السواد فان الوجود من حيث هو لا يختلف ومن … هذه

٦٩

256 ٥١١

الطريقة سقط عليه القول بالعلل والمعلولات والذي يحقق ذلك انا اسد للسائل (?)
سوى العلم للباري تعالى موجبا لكونه عالما من حيث يجوز القول بمنا عالما موجبا
بالعلم ونحن نعلم قطعا اختلاف العلمين ووقوع حكمهما على تقدير المختلفين ولكن
لما اشترك العلمان في كونهما علمين اطرد تسمية التعليل على ما سبق ايضاحه في فصل
مفرد فاذا الزم الحكم في طريق العلل المساواة كون علم الله تعالى علما لكونه علما
علما فلا يجب الحكم بمساواته وجود السواد لوجود السائل … الاختلاف التي هي (?)
لعدد الوجود من الصفات اولى وهذا واضح لا خفاء به وان زعم السائل ان وجود السواد
علة كونه سوادا فهو مصرح بنفي الحال وقد وضحنا استحالة التعليل مع القول بنفي
الحال فلم يستقم مع نفي الحال الكلام في تفصيل العلل ولم يستقم له اصلها
ووضح بذلك امتناع تعليل صفات الاجناس وما يتعلق بمدده الجملة تعليل التماثل والاختلاف (?)
وقد ورد ما بعد الفصل المذهب فيه في باب التماثل والاختلاف والذي يوضحه الان
امتناع تعليل التماثل والاختلاف وفي ذلك وجهان احدهما ان يمنع كون التماثل حالا
زائدة على ذات المتماثلين من صفات النفس فاذا امتنع كونه حالا امتنع التعليل فيه
ولو قدرنا التماثل حالا لا تعليله بمنع اتصاف … القول في الاختلاف وذلك انا لو رمنا (?)
التعليل بطل علينا ما نروم واستند مسالك العلل وذلك انا لو ادعنا المفرغ له (?)
ان القديم خالف الحوادث وعلة المخالفة ما اختص به القديم من احكام وصفات (?)
القديم القدم عند المعتزلة واذا اومو التعليل المخالفة بذلك لزمهم مطردة ان الكلام (?)
ما خالف حادثا اطلاق ان … احدهما بالقدم … ثم حفوا ايضا ما تعللوا به المخالفة
من القديم والحادث سواد اسقطنا العلة اسقطنا المعلول والذي يوضح الحق في ذلك ان الاختلاف
حكم واحد لا تعارفه من حيث هو اختلاف والحكم الذي لا ينافي فيه تستحيل تنويعه (?)
تعلله ما لحكم الاختلاف وهذا اسسل المعتزلة اذا علل التماثل والاختلاف فانهم قالوا (?)

مخالفة القديم للحادث بالقدم وبهذا يبطلون مخالفة السواد للبياض بكونه سوادًا
ومخالفة الجوهر للعرض جنسه بكونه متحيزًا والاختلاف بحكم وبحال اساس فيه
وقد عللوه بتضاد مناسبة فإن قالوا إنما خالف المخالف لما هو عليه من أخص صفته
وهذا المعنى يطرد شاهدًا وغائبًا فلا مخالفة إلا بالأخص من الصفات التي هي ٥١٦
الأخص تختلف في أنفسها مع اجتماعها في كونها أخص والمقتضي للاختلاف وهي
تمام الاختصاص قالوا وهذا نحو قولنا إن العلم لو حكم كون العالم عالمًا يطرد
ذلك في كل ما جمعه وصف العلم وإن اختلفت وتباينت أجناسه وهذا من أهم
أسولة القوم الجواب عن ذلك أن العدول الذي ذكرتموه من اجتماع المختلفات
في وصف الكون وعليه بنيتم كلامنا ولكن كون العلم علمًا حال في وصف
ما تجتمع فيه العلوم المختلفة والمتماثلة وذلك الوجه هو الموجب للحكم
فكان التعويل عليه ولا افتراق بأعداده وقد بلغنا الكلام في هذا الفصل مبلغًا لا مزيد عليه
وأما ما استروحوا إليه من اجتماع الأخص في صفة الاختصاص فلا محصول له فإن
كون السواد سوادًا حال فلو كان كونه أخص حالًا لأدى ذلك إلى إثبات الحال للحال
وهذا يفضي إلى جهالة عظيمة إذ للقائل أن يقول لو كان لكون السواد سوادًا لونه
أخص الصفات حال لكان حالة للحال من وصف خصوص أو عموم يلزم أن يثبت له
حال اختصاص لذلك الحال في سائر الأحوال وعندي أنه قد منعنا سقط ذلك في
باب التماثل والاختلاف وإذا بطل أن يكون للحال حال خرج من ذلك أنه ليس لكون
السواد سوادًا لكونه أخص الصفات حال فامتنع على المعتزلة امتناع ما ينفع به
الاختلاف في صفة الأخص ووضح أن ذلك ليس من سبيل ما عللوا به من اجتماع العلوم
المختلفة في حقيقة العلمية ولو تعسف متعسف ومنع كون الاختلاف
حكمًا واحدًا كان ذلك قدحًا منه في الأحوال والعلل والمعلولات ولو جاز ادعا

الاختلاف لقد تراءى حكم الاختلاف لساغ ادعاء الاختلاف من وجه الوجود حتى
يقال وجود القديم يخالف وجود الحادث من حيث الوجود من غير تعرض لصفة سوى
الوجود ولتم مثل ذلك في الصفة الجامعة للعلوم والصفة الجامعة للألوان
٥١٧ والألوان حتى يقال العلم بالسواد يخالف العلم بالبياض في كونه علمًا والسواد
يخالف البياض في كونه لونًا والحركة تخالف السكون في كونهما كونًا وهذا ما لا
سبيل إليه اتفاقًا من القائلين بالأحوال فقد بطل القول في الاختلاف والتماثل جميعًا
لو صح امتناع تعليل التماثل والاختلاف على أصول المعتزلة خاصة أنهم منعوا
تعليل الواجب من الأحكام على ما سنقرره في ذلك قطعًا إن شاء الله ولذلك نفوا معاني
القديم تعالى من حيث كانت الأحكام واجبة له فنقول لهم كما يجب للقديم كونه عالمًا
فكذلك يجب له كونه مخالفًا لخلقه فلم عللتم مخالفته مع وجوبها وأملكم
أن الواجب لا يعلل وهذا مما لا مخلص للمعتزلة منه ودرأوا في الطرق في تعليل
التماثل أن يمنع كون التماثل حالًا زائدة على صفات الأجناس ونقول إذا ماثل
السواد ما ماثل السواد فالمعنى به أنهما حادثان هما لونان متماثلان ولا تسبب
بالتماثل إلى صفة زائدة على أوصاف الجنس وقد قدمنا امتناع تعليل صفات
الأجناس كافة فمنع والمعتزلة يوافقونا في منع تعليل صفات الأجناس وأما ما هو
في تعليل التماثل والاختلاف وإنما يستقيم ذلك إذا استوى التماثل والاختلاف
طرًّا في الدلالة على صفات الأجناس فقد عظم عليهم تعليل التماثل من كل وجه وهذا
الذي وضح لنا بحمد الله تم أصعب أركان المعتزلة في نفي الصفات فإن من أعظم
شبههم أن قالوا لو أثبتنا للرب صفة قديمة لكانت مشاركة للذات في أخص وصفها
والاشتراك في الأخص يوجب الاشتراك في سائر الصفات وقد أوضحنا امتناع
تعليل التماثل أصلًا وسددنا بذلك هذا الباب عليهم وهذه جملة كافية في قسم

واحد من الاقسام الثلاثة التي قدمناها في صدر الكتاب وقد وضح في هذا القسم
مآل التعليل وانطوى على الطرق التي يتوصل بها الى معرفة فساد العلل ولا يخفى
على من احاط بما قدمناه علما اعتبار غيره به ويلتحق بهذا القسم امتناع تعليل
تضاد المتضادين والحكم فيه كالحكم في التماثل وفيه وجه آخر وهو ان التضاد ٥١٤
ليس يرجع الى ثبوت حكم ولعدد احوال وانما يعبر به عن استحالة اجتماع وذلك يرجع الى
النفي المحض وقد قدمنا في منع تعليل النفي ما فيه مقنع ومما يلتحق بالقسم الاول
تعليل التغاير والمخالفة بما سبق من تقديره ومما يلتحق به ايضا امتناع تعليل كون
العلة علة فان قال قائل لو قال الجاهل العلم علة قبل كونه من صفات جنسه
وصفات الاجناس لا تعلل ويتضح ذلك بانه لو علل كون العلة علة لتسلسل
القول فانه لو قدر للعلة علة للزم مثل ذلك في الرتبة الثانية والثالثة و[illegible]
القاضي فيما لا تعلل كون المأمور مأمورا وكون المنهي منهيا وهذا يجري في امتناع
تعليل كون المقدور مقدورا وكون المعلوم معلوما وان اردت حصر القول
فيما لا يعلل فيسهل ايجاز القول في ذلك ان يقول ما يمتنع تعليله ابواب كلما
يشترك فيه الوجود والعدم كالمعلوم والمقدور وفيه العدم والانتفا
وفيه صفات الاجناس ومنه كل صفة لا تنفرد ذات واحدة بالاتصاف بها
كالتماثل والاختلاف والتغاير والتضاد فهذه الالفاظ تحصر ما يمتنع فيه
التعليل **فصل** واما القسم الثاني من الباب وهو ما يعلل وحصر القول
في الاحكام المعللة ان يقول كل حكم ثبت لذات قائمة بنفسها عن معنى قام بها
فهو معلل ويندرج تحت ذلك كون العالم عالما وكون القادر قادرا الى غير ذلك
وان علمنا ان جملة الاعراض توجب احوالا لمحالها فيطرد ذلك في جميعها وهذا
هو الصحيح **فصل** اجمع اهل الحق على ان الواجب من الاحكام لا يمتنع تعليله

لوجوبه خلافا للجائز لا يجب تعليله لجوازه فلا بد من وجوب او جواز على تعليل ولا
على عدم تعليل وانما المنع عند اهل الحق الادلة المقتضية الى تجويز التعليل او
منعه واتفقت المعتزلة على ان الواجب لا يعلل ومن هذا الاصل قالوا كون القديم
٥١٥ تعالى عالما لما كان واجبا لم يكن معللا وكونه مريدا لما لم يكن واجبا عندهم كان
معللا بارادة حادثة واما كون العدم متعلقا من صفات الافعال عند المعتزلة
بمنزلة الخالق والرازق وصفات الافعال لا تعلل ثم طردوا ذلك شاهدا وقالوا
المتكلم من فعل الكلام وسنستقصي ذلك في موضعه ان شاء الله تعالى فحصول
كلام المعتزلة ان الواجب من الاحكام لا يعلل والجائز من الاحكام معلل فاول نه ان القول
ما نقلناه لم يعم ان الواجب من الاحكام لا يعلل ثم يكرون على من زعم ان
الحكم الواجب معلل بعلة واجبة والحكم الجائز معلل بعلة جائزة **فان قالوا**
الدليل على امتناع تعليل الواجب ان الواجب يستقل بوجوبه عن الافتقار الى العلة
واما الجائز هو الذي يتطرق اليه تجويز ان يثبت وان لا يثبت فاذا تحقق تجويز
انتفائه بدلا من ثبوته فلا بد من مقتضى يقتضي ذلك اما اختيار مختار واما علة توجبه
قلنا والذي يحقق ذلك ان الذي يتعلق بغيره ينقسم فمنه ما يتعلق به اخر على تحقق تعلق
القادر بالمحدث ومنه ما يتعلق به ايجابا نحو تعلق المعلول بالعلة ثم تعلم ان الوجود
المفتقر الى الموجد هو الوجود الجائز دون الواجب فكذلك يجب ان تفرق بين الحكم
الجائز يطلب علته وبين الحكم الواجب والدواعي هذا بان قالوا وجب كون الجوهر
جوهرا وكون السواد سوادا استحال تعليل ذلك فهذه عمدة القوم **فقال**
لهم كلما ذكرتموه دعاوى فما الذي صدكم عن الحكم بان الواجب يستقل
بوجوبه فيغني عن ما ثار عاقبته فهم يتكرون على من يقول الواجب من الاحكام انما
يوجد علته **فان قالوا** قد استشهدنا في ذلك بالوجود حيث افتقار الواجب

منه الافتقار الى مقتضي والجائز منه لا يفتقر قلنا انتم مسارعون في ذلك ايضا فان الممتنع
وجوده اذا جاز تعلقه بموجب على وجوب كان الممتنع كذلك في الحكم الواجب فان قالوا
ثم عرفتم اذ اغنانا الله عن موجب قلنا هذا الان تعد منكم لحد النظر فانا نعد حاصدا بما ثم
عرفناكم ليس لكم البحث عما نعتقده وانما عليكم اقامة الدليل في الفرع والاصل 516
ثم لو حصل ذلك لامسامحين قلنا عرفنا غنا الرب عز فاعلم من حيث عرفنا قدمه واستغنا
الاوليه عنه ولو كان فعلا لكان مستند الوجود وفاعله سابق له فهذا العلم في
الصحيح فاطلبوا غير الاعتصام بالوجوب في الجواز ولعل الذي يسلو انه من امتناع
تعليل السواد في كونه سوادا فالحكم صحيح واستناد الحكم بامتناع التعليل فيما
ادعوه من الوجوب منازع فيه فعليكم اقامة الدلالة على ان صفات الاجناس
انما امتنع تعليلها لوجوبها ولا يجوز الى ذلك سبيلا ثم فيسلمه لهم ذلك
وصفات الاجناس على مذهب اهل الحق ثابته الحدوث في المعنى لانها بالقدرة
وليس يحصل فيها الوجوب واما ابطال المعتزلة ادعاء الوجوب فيها على فاسد اصلهم اذ
زعموا ان صفات الاجناس يحصل في الوجود والعدم وقد سبق الرد عليهم في ذلك
فان قالوا الوجود يحصل على قضية اصلكم انما في صفات الاجناس فانه اذا قدر
وجود السواد فيجتمع مع تقدير وجوده كونه سوادا قلنا هذا ملتبس عليكم ولا
فرق على اصلنا بين ان نقول الفاعل جمع وجود السواد وكونه سوادا وبين ان
نقول يجتمع كون السواد سوادا او وجوده ثم لا يلزم الحكم بوجوب الوجود وان لزم
كون السواد سوادا فكذلك لا يجب ذلك في كون السواد سوادا ثم لو ساعدناهم
جدلا في الحكم بوجوب صفات الاجناس فقولكم ان عمدة المانع تعليلها وجوبها
ثم يكرر على قولنا انما امتنع لوجه اخر فان قالوا فلا وجه لمنع تعليلها
الا الوجوب قلنا هذه دعوى منكم فلم قلتموه فان قالوا لسنا نعرف وجها سواه

قلنا علم مع ذلك لا يقتضي ذلك اولا ان طالبونا باظهار وجه اخر لم يلزمنا ذلك
في حكم النظر بعد صحة منع حكمهم واضطراب كلامهم فان قالوا الدليل على ان
الواجب لا يعلل ان الجائز يعلل فلما كان الجائز معللا وجب ان يدل على تعليله انه لا
جوازه اذ لا طريق توصلنا الى التعليل لكون المحل متحركا بالحركة الا انا نعلم انه يجوز ان
517 يتحرك ويجوز ان يسكن بدلا من التحرك فلذلك نحصر ماخذ الحكم ثم لم يكن ذلك الا المقتضي
ثم ليس بطريق السبر اشغله وان الحكم معلول بما ادا اشتبان طرق العلل جواز الحكم احصاها
فاذا علله من حيث جاز فيقضي ان العلل الواجبة من حيث وجبت قلنا هذا الذي عولتم
عليه باطل من اوجه احدها ان ما ذكرتموه من اعتبار الجواز في العلل ليس بمطرد
ذلك لكم فانكم اثبتم جمله من الاحكام الجائزه ولم تعللوها منها وجود الحوادث اذ
الجوهر في عدمه جوهر وهو غير متصف بالوجود ثم يتصف بالوجود من غير علة
تقتضي ذلك فان قالوا نعلل الوجود بالفاعل والعرض حجة قلنا فعلل الحكم الجائز
بالمقتضي سواء كان فاعلا او علة قلنا هذا تصريح بابطال طرد العلة وتسبيل الاقصاد
سبيل اثبات الاعراض ان اثبت حدث العالم الا باثباتها ولا يثبت الدليل على الحدث
الا بعد ثبوت الحدث فمن تعللوا ما قلتموه بالفاعل في الفاعل وبيان ذلك انكم اذا
جوزتم ان يتصف الاتصاف بالوجود مع العدم لكون الذات ذاتا ثم زعمتم ان الوجود الحاكم
يحصل من غير استناد الى عرض فهم ينكرون على من يقول ان المحل كان فيكون متحركا
لفاعل من غير اثبات حركة وهذا حسم اثبات الاعراض وقد سبق ذلك في صدر
الكتاب وما ذكرتموه من اعتبار الجواز في العلل اسقط عليكم انها يكون المدرك
مدركا فانه جائز غير معلل عندهم وكذلك كون الشيء كذا وكون المس مسا
الى غير ذلك مما اقتضوا فيه فانه سوالها ها جائزه غير مستنده الى علل
ثم نقول لهم لو سلم لكم ما ادعيتموه في تعليل الجائز من الاحكام فلم قلتم اذ علل
الجائز امتنع تعليل الواجب وهل هو الا تمسك بعكس الادلة وليس

شرطا لادلة العكس سيما باجماع من المخصص اذ لو شرط فيها ذلك لدل ٥١٨
عدم الافعال على جهل الفاعل كما دل الافعال على علمه ولدل عدم العالم على
عدم الحوادث كما دل احداثه على وجوده الى [illegible] ذلك مما يطول تتبعه والمنا
تشترط الانعكاس في العلل العقلية والحقائق وجواز الحكم ليس بعلة عند
الخصم وانما هو دليل على البطلان العجب منهم [illegible] نقضوا الطرد الا انه كانوا
احكاما جائزة عن علة وكانوا يعكسها وما يوضح بطلان ما قالوه في
جميع ما قدموه انهم اعطوا ما وجوب الطرد في الشرط ولم يفصلوا بين الجائز من
الاحكام وبين الواجب فاذا جاز الحكم بمساواة الواجب للجائز في ثبوت كل واحد
منهما مشروطا ولم يوجب وجوب الواجب استقلاله دون الشرط فلا وجب
سلوك هذا المسلك في العلة وهي اولى بذلك من الشرط فان العلة تشترط
فيها الاطراد والانعكاس ولا يشترط في الشرط ذلك على ما سنوضحه فاذا لوح
بطل عليهم بالتماثل والاحداث فانهم اتفقوا على تعليلها وجعلوا ذلك الذريعة
الى نفي الصفات عن العلم بوجوب [illegible] التماثلات واحداث الحادثات فهذا
نقض منهم لما عولوا عليه وهو قال ابو هاشم ومتبعوه انما يتحيز الجوهر في الوجود
لوجه هو في نفسه عليه يوجب له التحيز [illegible] بمحل الجوهر للاعراض
ثم زعموا ان تلك الصفة التي توجب كون الجوهر متحيزا قابلا للاعراض العلة
فقد صرحوا بتقسيم الواجب الى ما يعلل والى ما لا يعلل وعموا ان صفات الاجناس
لا تعلل لوجوبها والتحيز وقبول الاعراض تعلل [illegible] في الوجود ولو
علل ابو هاشم كون القديم تعالى عالما [illegible] انما كان عالما لحال هو في نفسه
عليه هو اخص وصفه وهو الذي اوجب له كونه حيا عالما قادرا فهذا صرح
بان كون القديم حيا قادرا عالما معلل بحال ثم زعم ان تلك الحال التي هي الاخص
لا تعلل فقد اداه [illegible] الى تعليل الحكم الواجب [illegible] علته وفي علته

بصفة ما هيه توجده فقد بان اضطرابهم وخبطهم في الامتناع عن تعليل الواجب
ثم ما يوضح ما استدلوا به المنازع تعليل الواجب ان قالوا اذا اتصف الواحد منا بكونه
عالما فقد زعمتم ان هذا الحكم معلل بالعلة فلا يخلو اما ان تقولوا انما تعلل هذا
٥١٩ الحكم لثبوته [illegible] لوجوده او جوازه فلزم تعليله في حق القديم وان قلتم
انه انما تعلل لجوازه بطل عليكم ذلك من وجهين احدهما ما قدمناه من اثبات جملة
من الجائزات التي لا تعلل والثاني [illegible] هذا القسم ان الجواز اذا حقق في مقصد
المتكلمين [illegible] معناه التجويز النفي ولعدمه [illegible] لم تقولوا انما اوجب العلم
كون الواحد منا عالما لانه يجوز ان لا يعلم ويجوز ضد العلم يستحيل ان يكون مقتضيا
لثبوت العلم على انه نفي محض [illegible] ذكرنا ان النفي لا تكون له علة ولا يجعل الا كان
فلا يجوز ان يكون النفي شرطا كما اشترطتم في التعليل ما قلناه قلنا هذا قدح في اصل
متفق عليه وذلك ان ارباب التحصيل اجمعوا على ان العلة في ايجابها يستحيل ان
تفتقر الى شرط [illegible] ذلك ولو جاز تقدير شرط يتوقف عليه ايجاب العلة
الحكم لوجب ان تقول انما اوجب العلم كون محله عالما اذا [illegible] معنا هو شرط في
ايجابه ثم يجر ذلك الى ثبوت العلم عن وجه لكون محله عالما حتى لم يوجد شرط
الايجاب وما استدلوا به في الرد عليهم ان يقولوا اذا امتنع تعليل الواجب من الاحكام
لم يسع لكم اقامة الدلالة على استحالة كون القديم سبحانه وتعالى جوهرا او [illegible]
الا عند توجه الطلب عليهم [illegible] الدليل على استحالة كون القديم تعالى
جوهرا ان قالوا الدليل على ذلك انه لو كان جوهرا لوجد الكائن متحيزا محضا
[illegible] الحجمية ذا احجام [illegible] الى كونه حجمه ثم ذلك [illegible] فيلزم
منه [illegible] للحوادث [illegible] الحكم لا [illegible] بهذه الدلالة من اوجه [illegible]
الا ان ذكر [illegible] العلم الواجب من الاحكام لا [illegible] على

يزعم انه تعالى يختص بما قلتموه ويجب له ذلك الحكم لذاته لا لعلة فيخطر كم ذلك
الى نفي اللون الذي يعد من اثباته لو طلم الى نفي كونه جوهرا ولو ساغ ان يفصلوا
بين الشاهد والغائب ويحكموا بان كون الواحد منا عالما معلول العلة وهذا
الحكم لا لعلة غايبا فلزمهم مثل ذلك في اللون وهذا ما لا محيص منه وقد قدمنا
استقصا القول في ذلك عند نفينا الجهات عن ذات القديم سبحانه وتعالى ولو لم يستقم
لهم انه يصير ان الله على ان القديم ليس بعرض فان المعول في اثبات استحالة ذلك
على انه لو كان عرضا لاستحال ان يقبل المعاني وهذا يفضي الى خروج عن الا
لعاقلون حيا عالما قادرا وهذا لا يستقيم على اصول المعتزلة مع صرفهم
المعاني الى المعنى والعدم في ان يكون للعرض صفات لنفسه واما الاستدلال على
قيام المعاني به ولو راموا سلوك مسلك اخر في اثبات استحالة كون القديم تعالى
عرضا فلم يجدوا اليه سبيلا وقد قدمنا لهم سبيلا كاولون بها اثبات من لعلم وقد
في حججنا وبينا اضطرابها على اصولهم عند ذكرنا استحالة كون القديم عرضا وبينا
ان ذلك لا يستقيم الا على اصول اهل الحق وتتبعنا كل طريقة تشبث بها المعتزلة
والرد ... اقوى التمسك به ما ذكرناه في خلال الكلام من اسوا الطمن شاهدا
وغايبا في قضية الشرط ولا وجب الجمع في حكم الشرط فالجمع في حكم العلة اذ كل من
النكت التي تمسك الاستاذ ابو اسحق في الجامع ان قال لو كان الواجب غير معلل
لوجب ان يعلل اذا اتصف الواحد منا بكونه عالما فلا يقف له علم فان الكلم سويه
تستعمل تقدير انتفائه فيجب ان يلتحق ذلك بالواجب من هذا الوجه وهذا العصاره
اصل من قواعد المعتزلة وتبيين المقصد في ذلك انهم قالوا الحادث في اول حال حدوثه ليس
بمقدور ولا متعلق للقدرة ثم استوحشوا في ذلك الى ان اثر القدرة انما يطلب
للوجود وقد يحصل الوجود في الحالة الاولى فلا حاجة الى القدرة مع وقوع ٥٢٠

حتى اعطيك قبله دينارا ولا اعطيك دينارا حتى اعطيك قبله درهما فلا يصح على
قضية الشرط واحد منهما ومثاله لو قال من يخاطبه لا اعطيك درهما الا مع دينار
ولا اعطيك دينارا الا مع درهم فلا امتناع في ذلك ويصح ان يعطيهما اياه معا على
حسب الشرط **فصل** قال القاضي اذا ثبت الشرط ووضح ان الشرط لا يوجب
٥٢١ المشروط ولكن يصحح لصحته فلا يكون الشرط اذا علة في المشروط وهل
تكون علة في تصحيح الحكم حتى يقال ان الحياة وان لم تكن علة في العلم فهي علة في صحته
وانما حملنا على ما قدمناه من الكلام للخوض في هذا الفصل والا فلا تعلق للشرايط
بالعلل ونحن في اقسام العلل وقد ردد القاضي قوله في كتبه والذي اختاره
ها هنا ان الشرط علة في تصحيح الحكم وشرط في تحققه ووجه من وجهه
كونه شرطا لم يوجب مشروطه ومن وجه كونه علة اوجب معلوله فهو علة
في الصحة موجب لها وليس شرطا في الصحة وهو شرط في تحقق ما كان لصحته
وليس بعلة في التحقق والوقوع وهذا امتناق كلامه وعلى ذلك اثبتنا ... ان
الرؤية لما قال اذا كان رؤية تعم الحوادث فصحة الرؤية حكم لا بد فيه من تعليل
موجب ثم استوعب جملة الاقسام التي تقدر موجبة لتصحيح الرؤية واتبع بطلان
جميعها الا الوجود وعول في ذلك على تعليل صحة الرؤية وقد وافق المعتزلة
سبحاني من ذلك عن العلل وانما ادرج العلة بالوجود قال القاضي لو طالبنا مطالب
باقامة الدلالة على ان صحة الرؤية من الاحكام المعللة فان سلكنا في ذلك ان القول
في حكم لو علل لم يبطل العلة والطرد والعكس وسلم عن القوادح فيه فيعني ان
يعلل ككون العالم عالما ولا استحالة في تعليل صحة الرؤية بالوجود **فان قيل**
فعللتم الحكم بما ليس بمعنى وقد ذكرتم ان العلل معاني تقوم بانفسها قلنا
اذا سلكنا هذه الطريقة لم نقطع بانحصار العلل في المعاني بل نعلل بها

لا يستحيل التعليل به وأما شرطنا قيام المعنى الذي هو علة بمحل الحكم ليست العلة
على وجه من الاختصاص والوجود لما لا يصح أن يثبت الحكم من المعنى القائم به هذا لما ذكره
القاضي أوردنا الباقية وتركنا الحكاية والذي يصح عندي منع تعليل الصحة
إذ في القول بتعليلها هدم أصول الكلام أوجب نحن نوضحها منها أنا إن قدرنا
الحياة مصححة موجبة للصحة كان ذلك محالا إذ الحياة لا تستقل بالتصحيح
حتى يقدر معها المحل وانتفاء الأضداد إلى غير ذلك مما يلزم شرطه فلو رام من
ذلك تركيب العلة وأعظم من ذلك أنا جعلنا النفي من الشرائط وقد أبطلنا كون
النفي علة موجبة أو مؤثرة في الإيجاب والذي يوضح ذلك أن الصحة ليست بحكم
وحال وإنما هي إشارة إلى أنه لا يستحيل تجددا لعلم بالصحة وإنما المعقول
حال يتعلق من المحقق وقد أوضحنا في غير موضع أن من لغا الأحوال فلا يستقيم
له التعليل أصلا وهذا ما صدر به القاضي الكتاب فلعله مرتضى ما أبليناه أولا
وإن لم يكن من تعليل الصحة بد فالأقرب الانتساب إلى التعليل صحة الرؤية
إذ أشبه به من السؤال ما يحوجه في تصحيح الحياة للعلم وذلك أن صحة العلم لا
تستقل بمجرد الحياة وصحة الرؤية تستقل بمجرد الوجود وإنما يتوجه السؤال
الآخر وذلك أن قائلا لو قال صحة الرؤية إشارة إلى نفي والنفي لا يعلل وهذا
ما يستخير الله فيه على أنه لو علل صحة الرؤية كان من بعد وقد تقدم أنه القاضي
في خلال الكلام والذي ذكره السائل من رجوع الصحة إلى النفي فيه نظر
وذلك أنه نفي النفي ونفي النفي إثبات فإنا ما الصحة سوى الاستحالة أو الاستحالة
عبارة مبنية عن لزوم الانتفاء والصحة رجعت إلى الصفة إذا ما أمعن الفهم
وما ذكر في هذا الفصل **فصل** ما اختلف فيه جواب أهل الحق في تعليله
وترك تعليله قول الجواهر للأعراض فمنهم من علله بالتحيز ومنهم من أبى التعليل

بأنه جملة قالوا لا حاجة إلى العلة مع وقوع المعلول والعلة بعدم على
معلولها فمن كان يحوج معلولها لم يعلل العلة به إيجابا والذي يقرر ذلك
على أصلهم أنهم حظروا السبب المولد عله في المسبب المولد مع تعدم السبب على
المسبب وهذا لا مطمع لبعض الكلام فيه فهذه طرق وقعه في إيضاح
تعليل الواجب من الأحكام والرد على منكريه ونحن الآن نخوض في القسم الثالث
ونذكر ما يرد به المحصلون في أحكام العلل فأما القسم الثالث فقد ذكر
فيه ما اختلف فيه المحققون فسلك بعضهم طريق التعليل وسلك آخرون طريقا
غيرها **فصل** في القول فيما سبيله القول في الشرط المصحح وما يتعلق بما أعلموا أن الشرط
إذا أطلق فالمراد به في أعراض المتكلمين ما لا يوجب مشروطه ولكن يمنع المشروط
بانتفائه على الوجه الذي انتفت شرطه وسبيلنا أن نذكر مثالا ثم نحرر بعده
قولا فقول الحياة شرط في ثبوت العلم ولا يحصل العلم دونها وهي ليست بموجبة
للعلم إذ قد تثبت الحياة دون العلم وإن لم يثبت العلم دون الحياة فكانت الحياة شرطا
في العلم من حيث امتنع العلم دونها ولم يمتنع تصورها مع انتفاء العلم وهذا
على خلاف العلة فإن العلة والمعلول متلازمان وتلازمان فلا يتصور ثبوت أحدهما
دون الثاني والمشروط يرتبط بالشرط من حيث لا يحصل دونه ولا يرتبط الشرط
بالمشروط من حيث يتصور الشرط دون المشروط ونحرر العبارة في ذلك أن يقول الشرط
ما اختص به المشروط ولم يقتض تحقيقه إثباته وقيد أثبتم على الشرط شرطه وفصله
عن العلة الموجبة ثم اختلف المتكلمون فذهب جمهورهم إلى أن الحياة شرط في العلم
وأنكروا أن يكون كون الحي حيا شرطا إلا أن يعني به ذلك نفس الحياة وذهب المعتزلة
إلى أن الشرط كون الحي حيا ورأوا بذلك طرد الشاهد شاهدا أو غائبا إذ
كون العالم تعالى عالما مشروط عندهم بكونه حيا فقالوا لذلك إنما الشرط كون

الحي حيا شاهدا او الغيب فيهم ثم سعفوا بمراعاة الموازنة في الشرط حتى لم يسموا
شرطا غائبا الا على الوجه الذي اثبتوه شاهدا وسمحت نفوسهم بان اطردوا العلل
وهم على مذاهبهم الكافة الزموا المعلول ايهام الشرط ولذلك جعلوا الارتباط بين العلة والمعلول
٥٢٤ من الطرفين ثم لم يعقدوا ذلك في الشرط والمشروط الا من احدهما قال القاضي اذا اقتضا
الحال فالشرط هو الحياة واذا ابطلنا الحال فلو سلمنا ما هو شرط في ثبوت العلم لم
يمتنع ان يكون الشرط في ثبوت العلم الحياة ويكون الحي حيا اذ ليس احدهما بان يكون شرطا
اولى من الثاني ومقصد الشرط ما قدمناه وهو ان يمتنع ثبوت الشيء حتى يتحقق شيء
قال ونحن وان ابطلنا كون الحال علة فليس يبطل كونه شرطا وذلك ان العلة توجب
فجاز ان يتحقق ذلك فيها وان الشرط ليس بموجب لمشروطه فلم يبعد كون الحال
شرطا فان قال قائل الحياة المجردة هلا اثبتم معها العلم حتى ينتفي اضداد العلم
من الغفلة والجهل وغيرهما من الاضداد فقد اوقفتم العلم مع الحياة الى انتفاء الاضداد
فهلا جعلتم انتفاء الاضداد شرطا اتفاقا على الحكم اذ لم ينكروا كون الحال شرطا فلا
يبعدوا كون العدم شرطا وقد اضطرب الاصحاب في التفصي عن هذا السؤال فصار
معظمهم الى ان العدم لا يكون شرطا ولكن الحياة عند عدم الاضداد شرط قالوا ولا
نسلك بالشروط مسلك العلل فانه ليس بموجب للمشروط حتى يراعى فيه ما يراعى في العلل
ولكن الشرط مقصد اثبات تحصيناه بنا منه موجود قال القاضي الذي عندي انه يمتنع
ان يعد من العدم شرطا اذ الشرط ما يحول الانتفاء اليه … عند … او وجود
شرط او انتفاءهما اعطانا الحكم افتقار العلم الى انتفاء الاضداد على حسب افتقاره الى
شروطه كما ان معنى كون الحياة شرطا في العلم الا افتقار العلم اليها هذا … اذا
والناس … الى عبارة ولو ردوا الامر الى العبارة فليس يسعك في الاطلاق والعبارة
تسمية العدم شرطا … الا انكر تسمية الوجود شرطا فان قال قائل الموجود ان

يكون للشيء الواحد شروط قلنا لا ننكر ذلك بل يوجب القول به وليس كالعلل
اذ العلة لا يتنوع فيها التركيب كما سبق تقريره وذلك ان العلة هي بنفسها موجبة
فلو لم توجب الصفة وحدها لم توجب مع غيرها والشرائط ليست بموجبة فلم يمتنع فيها
٥٢٥ التركيب فان قيل واذ قلتم ذلك فلم لا جعلوا وجود المحل شرطا في العلم به قلنا هذا
نقول في الجملة فان كلما افتقر الحكم اليه وليس موجبا عنه فهو شرط في الحكم ليعدد
او يتحد عدما كان او وجودا … من الشرط … فقالوا امارة الحياة
شرط في العلم وقالوا الحري الحياة مصححة للعلم … ان انا … شرطا
لشيء واحد … ان يكون الشيء الواحد … اشياء وان … ذلك كله
في العلل … وجود حكم لعلل … العلة الواحدة
… الاحكام الجائزة على … قدمناه في الحياة اذا شرط في العلم
والارادة والقدرة واضدادها الخاصة وكل وصف لا يتصف به الا الحي وكذلك
وجود المحل يصح … الاعتراض قال القاضي رضي الله عنه لو قال قائل
هل تسمي الحياة باطلاقها شرطا ام لا تسميها فان سميتها شرطا لزمك ان يتحقق
العلم عند تجرد الحياة فان الشيء اذا وجد شرطه لم يبعد تحققه ولزم القول
بصحته … ذلك … العلم مع اضداده وان انت لم تسم الحياة شرطا
فقد … الشيء الى شروط قال القاضي … هذا انه
… عبارة … ان ليس يجوز … الشيء الواحد … وهذا
المعنى … وان … تسمية كل واحد شرطا كان لنا ان نسمي
الجميع شرطا واحدا وكان لنا ان نسمي كل واحد شرطا واذا ال الامر الى التسمية
فالامر سهل … موجب الشرع فان ارباب الشرائع
سموا الطهارة شرطا للصلاة مع العلم بان الصلاة لا … الطهارة

حتى يسمى الهما شرائط اخر **فصل** فان قال قائل الجسم يعلم المحل شرطا في
وجود الاعراض قلنا اجل هذا ما اطلقه المحققون فان قيل كما افتقر العرض
الى المحل من حيث السواد عرض دون المحل فكذلك السواد جوهر دون عرض ٥٢٦
فاجعلوا العرض شرطا في الجوهر كما جعلتم الجوهر شرطا في العرض اذ كل واحد منهما
يفتقر الى الثاني وقد لم يعم الاصحاب العطالة … فقال ما من عرض الا وهو
يفتقر الى جوهر وان لم يفتقر الى معين من الجواهر فهو مفتقر الى جنس الجواهر والجوهر
لا يفتقر الى جنس من الاعراض اذ ما من جنس يشار اليه الا والجوهر غير مفتقر
اليه واسقط ذلك بان يقول السائل ما من جوهر الا والعرض غير مفتقر اليه بان
يقدر في غيره بدلا عنه وذلك لان العين المقدر بدلا من جنسه كما ان الاستغنا
عنه والذي يقدر استغنا الجوهر عنه من الاعراض يجوز ان لا يكون من جنس ما
قام بالجوهر فان الجواهر جنس واحد والعرض ليس على المختلفات قال القاضي
وهذا الذي رامه صحيح في اعراضهم ولكن لو قال قائل ان من شرط وجود الجوهر
قيام قبيل من الاعراض به لم يكن مبعدا اعمار الشروط اذا امعن امعانا
التجانس والاختلاف والاوجه هذا الذي ذكره القاضي **فان قال قائل** هذا
يؤدي الى اثبات شرط كل واحد منهما شرط في الثاني وقد امتنع السلف من
ذلك وشنعوا اقصى ما … باستحالة كون الشيء شرطا فيما هو شرطه والذي
ذكره القاضي يفضي الى ذلك قلنا هذا غلط وذهول عن مراد المشايخ فانهم
استبعدوا في قول من يقول … كل واحد منهما شرطا في الثاني على معنى ان العلم
وجود كل واحد منهما الى الثاني فاما الذي ذكره المحققون يقدر شيئين مترافقين معا
فيقدر كل واحد مشروطا بصاحبه من … هو السبيل المدرك بطريقه
ضرورة وقد مثل الايمة ذلك … بالعالم المخاطبة لا عطيك درهما

وقد رد القاضي جوابه في كتبه فتارة يقطع بالتعليل وتارة يقطع بنفيه
وتارة يجمع جوابيه والجملة فيه انا لو لم نحمل التعليل بالحال المرتبع
لعلل قبول الاعراض بالتحيز استحالة فانه اطرد على التعليل وجدنا العلل
٥٢٧ فساد الادلة وفيه تعداد لتعداد بعض المواقف الى اختلاط العلة بالمعلول
والمعلول بالعلة اذ ليس التحيز بان يكون علة في القبول اولى من ان يكون
معلولا له وقد قال القاضي رضي الله عنه هذا ما لا قطع فيه جوابي ولا نقوى
المتمسك في منع تعليل ذلك بان يقول القايل قبول الاعراض من صفات الاجناس
وصفات الاجناس لا تعلل نحو كون السواد سوادا وهذا فيه ضعف فانه تمسك
بعبارة محضة اذ كون السواد سوادا لم يمتنع تعليله لان ذلك صفة جنس وانما
امتنع لدلالة قائمة العموم فلما في تعليل القبول بالتحيز فيتسلوا بالقضايا الادلة
وجاسوا الشيء بالعادات وما اختلف المحصلون في تعليله كون الباري تعالى
باقيا فعلله شيخنا بالبقا واباه المعتزلة وقالوا الباقي باق بنفسه وقد يميل
القاضي الى ذلك وهذا من غمرات الكلام وسيأتي شرحه في باب … من احكام
الصفات ان شا الله سبحانه تم كتاب العلل مشتملا على جميع الاسرار واستيعاب
ما تقدم على نقل جميع كلام القاضي في كتابه الموسوم بالعلل وانطوى ايضا
على ما فرق في الكتب … المعاني من كلام سائر
الايمة مع … في الايجاز في اللفظ ويتلوه تفريع العلل بالباب احدهما في
الصفات التابعة للحدوث والثاني في ذكر الحكام … والله الموفق للصواب
كمل الجزء الاول من الشامل … شوال سنة … وستمايه
لله العبد الفقير الى الله تعالى … محمد موسى …
محمود بن محمد … على الانظار … بتلاوة في الثاني





